۳۶۲

٣٦٢

وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتحرير المذاهب الاعتقادية وتركيب الحجج تتبختر بتمايل في
مشيها كالمتذلل بجماله انضاجا مفعول له والشبه تتضائل تتصاغر وتتحاقر افضاحا
كالذي طرزت مقابحه وانكشفت سوآته وتبهت في النقد والتزييف للدلائل والهدم
والتصيف الى الاحكام للمقاصد على نكت هي ينابيع التحقيق وتفقه تهدى الى مطالب
التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء
والفقرة بالسكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت في القصيدة تشبيها بها وعلى
قرينة الاسجاع ايضا واما انظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء
الى المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع واما ملئ في المخارج قبل ان اصبح فذكى
في المداخل ثم ارجع النظر كرة الرجوع الى خلف اتامل فيما قدمت هل فيه من قصور واذيله
والله وارجع البصر كرتين بعد لقوى هل ارى من فطور اى شق فاستمر واصلح حافظا
حال من فاعل كتبت وما في ضمن من اودعت وما عطف عليه اى فعلت كل ذلك حافظا
للاوضاع التي تتساوى يحافظ عليها رامزا مشيرا اما بمجاز العبارة مشبعا موضحا اطنابا
في مقام الرمز والاشباع فلقد بالغ في تحرير كتابه وتنقيح مطالبه حتى جاء متعلق بكل
الافعال المذكورة كما اردت وفق الله وسدد في اتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على
وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب في الجلى اى لا تردد ولا اضطراب
مشيا شاصدورة اوايله ورواده اواخره متعانقا سوابقه ولواحقه وقوله
بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان ولست زاهد
من الزهاد على طول الغنة اجيل اى ادير واردد قداحى كما يفعل اليأس حال
تعكير في المنبر واوامر نفسي من المؤامرة وهي المشاورة كان كلا من المتشاورين يأمر
صاحبه بما يراه واشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى عن الفحشاء من
اصدقائي مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان
الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجيل وما عطف عليه
ازفها اليه تعالى زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا بعروقلادها وتغلى مهرها
يكثره موفق عند الله لمواقف جمع موقف او الوقوف بمعنى الارادة وما اشار اليه

ای م

الح

١٣١٢

بمعنى اللبث يعز الدين فيهما بالسيف والسنان وهو منطلع باطن مستثرف الى مواقف
جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينتصر فيهما بالحجج والبرهان
ولا بد لذلك الاعزاز من هذا النصر فان السيف القاضب القاطع اذا لم يجرده
كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب به عند اللاعب حتى وقع غاية لاجالة الراى
وما عطف عليها الاختيار على ملازم وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالاخر
لتعرف ايهما ارجح ولا يوازي ولا يحاذي ولا يقابل باحد وسوغ منهم ان يتباهى غيره ويفاخره
واجل من ان يتباهى ويفاخر والمعنى انه اجل من يتعلق المباهاة اى ما على ان يتعلق ولا يتصور
ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد وساس اى حفظ وضبط العباد شانا
تميز عن النسبة في اعظم واعلاهم منزلا ومكانا واندا هم راحة وثنا يقال فلان ندى الكف
اذا كان سخيا وانجبهم جاشا هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش
اى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سنانا
يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا
واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسانية التى اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة
واولاهم بالرياسة الانسية من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كانت منهدمة واستحق
عنانه الكرم بعد رقدة حين اراد ان يتعلم ورفع رايات المعالى اعلام بعد ان تاهت ونكست
فاربت الاسكاس بالانقلاب على رؤسها وجدد مكارم الشريعة الفضائل دعى الى بها فى الشرع
ولولا لفظ المكارم بالمعالم لكان احسن وقد اذنت اعلمت بالاندراس بل الامحاء محوزها الكل
الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحاق لازالت الافلاك متابعة
لهواه والاقدار متحرية لرضاه هذا دعاء قد شاع في عبارا تهم لكن الاحتراز عن امثاله
اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل اتضرع باطلاق اللسان واروح جنانى اى
برغبة واقع توجه طلاقة اللسان وروح قلب بانية بل فيهما الاخلاص المستدعي للاجابة
ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به
بما خوله الا ينفس ذكرا جميلا فى هذه الدار واجرا جزيلا فى دار القرار انه على كل شئ قدير
وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف فى كل لا مما يذكر فيه اما ان يحث تقاطيه في علم

الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات او لا اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام
الثلثة التى للموجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه
بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى
فى الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارسالة للرسل وبعثه للانبياء وهو الموقف السادس
فى السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتاخير
ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات موقوفة
على الالهيات الموقوفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال
الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع
المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من
قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض موقوف على وجوده الموقف
الاول فى المقدمات وفيه مراصد ستة المرصد الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم واما المراصد
الباقية فيما يجب تقديمه فى هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل
اراد الوجوب العرفى الذى مرجعه اعتبار الاولى والاخلق فى طرق التعليم وفيه مقاصد
ستة الاول تعريفه اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه
على بصيرة فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه او رسما له فقد احاط
بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره
بغيره فانه وان فرض امكان طلبه لكنه لا يكون على بصيرة فيه كان من ركب متن عمياء من العماية بمعنى
الباطل او شك ان يخبط خبط عشواء وهى الناقة التى لا تبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شئ
ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة هو الكلام علم بامور يقتدر معه اى
يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير
والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضى والثانى الى
انتفاء المانع ومن هنا تحقق الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول
ادراك المخطئ فى العقائد ودلائلها على ما صرح به الثانى انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة
التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف

عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تحصل من هذا العلم
دون العلم بالقواعد التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل
به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له بإثبات
هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم
الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دايما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب
العادي اصلا الثالث انه انما يقتدر على تثبيت لان الاثبات بالفعل غير لازم واعتبار
معه على ما ترتب شيوع استعماله فيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واعتبار
العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ
من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل و
الاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن العلم ثمرة له ولا شك في بطلانه الرابع
ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على
السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك النفسية السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك
في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصد المخطي فلم يرد بالغير الذي
يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انه اذا اثبت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا
فيخرج المحدود عن الحد اذ هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا المعلوم وان امكن تطبيقه
عليه بنوع تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الى الضم والمراد بالعقائد ما يقصد
فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس
الاعتقاد كقولنا الله تع عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد و
قد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة
وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر
في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من تعلمها هو
التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بالحال
العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها
انما يتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد

صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطاء فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطاناه في اعتقاده
وما يتمسك به في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام الثاني موضوعه المقصد الثاني موضوع العلم
الذي تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اي التصديق بموضوعيته لتمايز العلم المطلوب عند
الطالب مزيد امتياز اذ به اي بالموضوع تتمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس
الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية
ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير
مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل
فتتبعوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او
باشتراك متناسبة معتد بها سواء كانت ذاتية او عرضية علما واحدا ودونوه على حدة

مثل قولهم الجوهر ان لا تتداخل وان الاعراض لا تنتقل لا ندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وكل
العلم على سبيل المبدئية لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه
لانا نقول ليس كل البحث عن الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادي للمطالب المتعينة
عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله فوجب ان
يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض علم مبدأ
لمسائل اقوى منه اذ لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى

وسموا حكل الشي او بكل الاشيا موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسايل العلم لما
تصارت بكل طايفة عليهم من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن
طايفة اخرى متشاركة في موضوع اخر لجارت عليهم مباين في انفسها لموضوعاتها وسلك الاواخر
ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل مسئلة
علما براسه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسايل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد
سواء كانت متناسبة من وجه اخر اولا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز
الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على
عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما اذا كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ
الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم وهو اي

الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقايد
وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة
ومنه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر
في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من تعلمها هو
التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف
العقايد فانها مضبوطة لا تزايد فيها بانفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها
انما يكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالاقتدار المنسوب الى دين محمد

وسواء موضوع المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك
لان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة
الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة
وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته
تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسايل هو المعلوم المتناول للموجود
والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق اثباتها به تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو
وسيلة اليه تعلق اثباتها به تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول
محمولات مسايله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها
فيخرج عنه المحمولات لانا نقول ان اريد بالمعلوم مفهومه فالبين ان محمولات المسايل اخص منه فلا تكون عرضا
ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا تكون ايضا عرضا ذاتيا منحو يا
عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا لها كما حقق في موضعه لانا نقول فلا حق هنالك ايضا ان العرض الذاتي
يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يجب ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض العوارض
للمعلوم مثلا فلا تكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان يبحث المتكلم عن قدرته تعالى لا باعتبار
عقيدة دينية وقيل موضوع الكلام ذات الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي
الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن
افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الآخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه
فيها كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب
والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا والا بل في هذه الاربعة مراعيان فقد الترو
وعلى ما ذكرناه انه من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه
قد يبحث فيه اي في الكلام عن غيرها اي غير ما ذكرتم من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض
اي احوالها لا من حيث هي مستندة الى الله تعالى حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك
مثل قولهم الجوهر ان لا تتداخل والاعراض لا تنتقل لا يقال ذلك البحث انما يورد في هذا
العلم على سبيل المبدئية لا على انه من مسايله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه
لانا نقول ليس ذلك المبحث عن الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادي المطلقة المستغنية
عن البيان بالكلية ولا لا من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسايله فوجب ان
يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك لما عرفت ولان الشبهة في جواز كون بعض علم مبدأ
لمسايل اخرى منه اذ لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى

كما سياتي او في علم آخر اي وان بحث في علم آخر كان ثم علم اعلى منه من علم الكلام بين فيه مباديه
شرعي اذ لا يجوز ان يبين مباديه في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على
الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا ولقائل
ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين في اركان على قلة في العلم الادنى فلا يلزم على كل التقدير
ثبوت علم شرعي يبين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مباديه الى علم غير شرعي ولئن سلم بطلان
الثاني فلا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان
موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المطلوب في العلم اثبات الذاتية لموضوعه
ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص
بواحد منها فهو خبر بحقيقي لا يحمل على شيء قطعا ولربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من
الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن فبطل اثباته مع اثباتها
في علم واحد فلئن اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما لو كان اثبات الصانع مبينا بذاته
فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع
انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم ما نعتا
اليه والى غيره دون العكس والقسمان يعني البين بذاته لوجود اثباته تعالى بينا بذاته و
كونه مبينا في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما
بطلان الثاني فعدما لف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام
مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره
وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون
اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا
مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعله موضوع
الكلام ما ذا حاله الانية قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة
الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع الالهي ولا نعني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا

وقيل هو اي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو غير مقيد بشيء والقايل طايفة منهم حجة
الاسلام ويمتاز الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث
ههنا اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه لا يتميز مسائله اي في الكلام عن احوال
المعدوم والحال من احوال الامور لا باعتبار انها موجودة في الخارج اي يبحث فيه عن احوال الامور التي تعم كل الاحوال
عن وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم والدليل
وجه ولا اتركذا وينقسم الى كذا مع كثرة مسائل كلامية كما ستعرفه لا بعينه فيها وجود من موضوعها في الخارج واما
الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجي والحال من الموجودات
الذهنية مندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما بحث عنها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال
الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم
هذا القايل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله فخرج الورد الى يكون المسائل حقة على قانون الاسلام
لا يتميز العلم اي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ان كل ما يكون مسائله حقة على
قانون الاسلام مع ان هذا الزعم باطل قطعا لان المخطئ من ارباب علم الكلام وضابطه من مسائل الكلام كما اشير اليه
بان لا يكفر كان المخطئ كالمجسم المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين بانه تعالى جسم لا كالاجسام المتسترين بالبلكفة
او يبدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة من الكتاب والسنة وما يستند
اليها فيتناول الكل وللقائل ان يقول ان الجمل حقيقة كون البحث على قانون الاسلام فهذا الموضوع لم يتوقف على
العلوم على بابر الموضوعات وهو بطلان ما مر وان جعلت حد الحجة ان تلك الكتبة الموصل الحاقي عرض المعقولات على ما عرف في
حيثية العلوم المقصد الثالث في فايدته واما وجه تقديم فايدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب
ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا لكن الطهور لم يعتقد فايدة ما عند الظهور فايدة
الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فايدته وربما لم يكن مرادا له فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا والترداد
عطف على عبثا رغبته فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب يسبب فايدته التي عرفها فيبعثه من الجد والاجتهاد في تحصيله
بحسب تلك الفايدة وهي اي فايدة علم الكلام امور اربعة الاول بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض
التقليد الى ذروة الايقان يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء المؤمنين بالذكر
مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال ويخص العلماء منكم بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام مشتمل على منع المعاند

ويرجع الى الاذعان والاسترشاد فيكون فيه ارشاد وتكميلا اياه (ح) بالقياس الى الاصول الاسلامية وهو حفظ قواعد الدين وعقائده
عن ان تزلزلها شبه المبطلين (د) بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اى ما عداه منها فانه اساسها
واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم
تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واقعا
... بالنظر الى ... مستنبطين لها فانهم كانوا عالمين حقيقة وان لم تكن ...
من الاصطلاحات المتجددة ... (ه) بالنظر الى ... العملية وهو صحة النية باخلاصها فى
الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اى بهذه الصحة النية والاعتقاد يرجى قبول
العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اى والفائدة التى يعتد بها مما ذكر من الامور الخمسة ... الفوز
بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع فى مرتبته اى
شرفه ... وفى ... العلم الذى يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ... ورتبته بين العلوم فيوفى حقه من الجد و
الاقبال ... اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اى موضوع الكلام ... اعم الامور
واعلاها ... ومعلوماته ... التى هى مباحث ذاته ... وصفاته وافعاله ... اذا كان العلم اشرف كان
العلم به اشرف ... وغايته اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة اشرف
الغايات واجدرها ... ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل بلا اشتباه
من الوهم وقد تايدت تلك الدلائل بالنقل وهى اى شهادة العقل مع تايدها بالنقل هى الغاية فى الوثاقة
اذ لا تبقى شبهة ... الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل ... فيها شهادة
عليها ... واصلا وهذه الامور المذكورة هى جهات شرف العلم
الكلام اعنى ... من جهات شرف العلم لا تعدوها اى لا تتجاوزها جهات الشرف ... اولا تكون
مسائل العلم ... الدليل ... فهو اى الكلام اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد
الخامس فى مسائله بدون ... المناسب ... والموجود فى كثير من النسخ فى مسائله ... بتعلم ... الاشارة
الاجمالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه ليعرف الطالب ... من المطالب ... المزيد ... و
فى طلبها ... الى هى المقاصد لان كل علم ... مسائل هى المقاصد الاصلية فيه ... حقيقية ومبادى ... ما يتصور به
او يصدق ... من مسائل ... المقاصد ... ما عداه ... موضوعه جزءا ... منه
... الموضوع ... من المبادى التصورية ... موضوعا ... فى الخارجة عنه ... والشيخ ابن سينا ... الشفاء وهى اى مسائل

الكلام

الكلام كل حكم نظرى جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود من القضية المطلوبة فى العلم واما اطرافها فمن المبادى التصورية
ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الحالات ... فالمسئلة لا تكون ضرورية ... العلم اما لاحتياجها الى تنبيه ... خفائها او لبيان ... واما حمل كل حكم نظرى على المسائل ... فالمراد بالاحكام النظرية لمعلوم
اى كل الحكم النظرى من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شىء منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وهو اى
الكلام العلم الاعلى ... العلوم الشرعية كلها ... او ... ليس له مباد تبين فى علم اخر سواء
كان علما شرعيا او غير شرعى ... ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته
وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين
فيه الى علم اخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى يتوقف عليها تلك العقائد
سواء كان توقفها عليها باعتبار موادها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم فجاء علما مستغنيا
فى نفسه عما عداه ليس له مباد تبين فى علم اخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فتلك
المبادى المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا تتوقف تلك المبادى عليها لئلا يلزم الدور
وما قررناه تبين ان كل ما ... احوال المعدوم ... ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتحقق ان تكون مبادى لعلم الزرع
... علم ... فلسفة ... احتاج
اصول الفقه الى العربية ... مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع
الشبه عنها ... فى الكتاب ... اى من الكلام تستمد العلوم الشرعية
وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق ... وليس ... حكم ... منها ثم
... بعض ... على بعض اخر ... الكلام ... العلوم ... والاحكام
الاعلى على الادنى دون العكس ... المقصد السادس فى تسميته ولما وجب تقديمها لان ...
... تسمية العلم الذى ... لطالبه ... مع سبق ... فى شانه
انما سمى الكلام الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعنى ان لهم علما ... سموه المنطق ولنا ايضا علم نافع ... منا
... بالكلام ... علم ... يسمى جامع العلوم ... تسميتها
نظرا الى ... والمرجحة ... لها او لان ابوابه
اوله اى كتب المعروضين ... الكلام فى كذا ... فقيل كتاب الكلام او لان مسئلة الكلام يعنى قدم القرآن
وحدوثه اشهر اجزائه ... حتى كثر فيه التشاجر ... اى حكم الكلام انه قديم او حادث ... اى التقاتل والسفك
اذ قد روى ان بعض خلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة ... الاعتزال

روى ان المامون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن فى سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائبه ببغداد وبالغ فى ذلك وقام فى هذه البدعة قيام معتقد بها فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ... فلم يلتفت الى قولهم ... وعظمت المصيبة على اهل السنة ...

تعلقه علمه تسمية للشيء باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل للمنطق انه يفيد
قوة على النطق في العقليات والمخاصمات المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم
في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولما كان المتكلم يحتاج في مباحث العلم [illegible] الى بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب [illegible]
ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية [illegible] المنتهى اليها [illegible] من بيان احوال النظر وافادته للعلم [illegible] من بيان الطريق الذي
يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب [illegible] مباحث توصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها
العقائد وقد عرفت انه قد حصل [illegible] يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا [illegible] علم [illegible]
المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية [illegible] الافكار [illegible] مشتملا على ثماني قواعد [illegible] لجميع مسائل
الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالث في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اي في
العلم المطلق مذاهب المذهب الاول انه ضروري تصور ماهيته بالكنه وهو مختار الامام الرازي واحتج عليه بوجهين الوجه الاول ان
علم كل احد بوجوده بانه موجود ضروري اي حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم
المطلق جزء منه لان المطلق جزء من المقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل بلا نظر
كان العلم المطلق حاصلا قبله والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب
والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اي حصول
ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك
العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه [illegible] اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له فاذا
لم يكن [illegible] العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويمكن ان
يجاب عنه ايضا بانه [illegible] اذا كان العلم [illegible] وكان شيء من افراده متصورا بالكنه [illegible]
[illegible] لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا [illegible] والعلم [illegible] تصوري
هذا التصديق [illegible] تصوره السابق على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا [illegible]
التعريف [illegible] ولا يراد شيء منهما فان التصديق البديهي [illegible] تصور الطرفين
على نظر [illegible] ان يكون تصوراته بأسرها كسبية [illegible] بداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا [illegible]
الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من طرفيه [illegible] الذين لا اهتداء لهم للاكتساب
لا في حكم ولا في تصور [illegible] في التسمية بان التصديق هو الحكم وحده وتصور الطرفين شرط له خارج عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني
عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات الطرفين حتى يكون بداهته
مستلزمة لبداهة تصوراته [illegible] في هذا المقام [illegible] ان التصديق الذي نحن فيه [illegible] عن النظر مطلقا

شرع في جواب [illegible] بقوله [illegible] في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه كما [illegible]
جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر [illegible]
والتشكل [illegible] بان الواجب [illegible] بكنههما بل باعتبار امر عام عارض لهما [illegible]
صانعا للعالم [illegible] ان يكون تصور مطلق العلم [illegible]
بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا [illegible]
ايضا بطلان [illegible] غير العلم انما يعلم بالعلم [illegible] لزم الدور [illegible]
[illegible] اي مطلق العلم [illegible] حقيقته [illegible]
[illegible]
العلم [illegible] المطلق [illegible] يعلمون اشياء [illegible]
حقيقة العلم المطلق [illegible] اذ اللازم ان
يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق [illegible] على حصول حقيقة العلم في ضمن [illegible]
تصور حقيقته [illegible] تصور حقيقته فلا دور [illegible]
[illegible] العلم المطلق [illegible]
اذا حصل بالضرورة علم جزئي [illegible] بالنفس [illegible] العلم حاصلا بالضرورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
النفس [illegible] المطلوب [illegible] بالكلية [illegible]
ليس ضروريا بل هو نظري [illegible]
ثم [illegible] عن [illegible] المثال اما التقسيم [illegible]
[illegible] من الاعتقادات [illegible] الاعتقاد اما جازم او غير جازم [illegible] اما مطابق او غير مطابق والمطابق
اما ثابت او غير ثابت [illegible] عن التقسيم [illegible] مطابق ثابت [illegible] العلم [illegible]
الجهل المركب [illegible] المطابق [illegible] بالتشكيك [illegible] واما المثال [illegible] العلم
ادراك [illegible] الادراك الباصر [illegible] القول [illegible]
[illegible] العلم [illegible] عن تعريفها [illegible]

المحصل بما معرفته لا مايله العلم لان محصل المعرفة بشي لا يمكن بدون تمييز عن غيره من الاشياء حصول معرفة بدون تمييز له لا علم ان الغزالي

صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في

اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية بل انما نقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والحس يدرك

الناظر ويمكن حقيقته بطريق اخر اما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محمول لا عدول فيه لكنه جار في غير

العلم كما يعرف به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر من تعاريفه لبعض المعتزلة انه اعتقاد

الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لا دافعه عن ضرورة او دليل

[illegible]

ورد على هذا ان الا ان يمنع ان الايقان معلوم وان اراد به التصحيح الاتقان في العلم ان لم يكن صحيحا بحسب تخصيصه فلا يرد

هذا عليه علم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة كونه تبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والورود

فان التبيين يشعر بالظهور بعد الخفاء ويخرج عنه علم الله تعالى او اثباته اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والورود وانه

يلزم ان لا يكون العالم بما يكون موجودا شيئا او شيئا ويرد ايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة

[illegible]

من الايجاب او السلب الى النقيض وكذا الحج التعليل لانه نزول بالتشكيك ويحصل ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا المتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم الا ان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له للصفة فلا شك ان التميز انما هو شيء يتعلق بتلك الصفة والتميز وكل الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني بسوطا مر والتصور ايضا اذ لا نقيض له الا ما يقصد به المفهوم من المتعاند لذاتها ولا مانع من التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اعتبار ثبوتهما لشيء فيحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق مع التقييد لا يتمانعان الا ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديق اللذين يشتمل عليهما القولين بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف او معنى السلب او العدول مجاز على التأويل لا التعاكس فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لان نقول الاوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال واورد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كما علمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الان ذهبا فانها تحتمل النقيض لخروجه عن الحد مع كونها من افراد المحدود واما كونها محتملة لجواز خرق العادة فيقول مثلا في المثال ان شمول قدرة المختار مع استواء جواهر الافراد في قبول الصفات المتعاقبة كالذهبية والحجرية اذ الكل متجانسة الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال فاذا قلنا انها محتملة للنقيض وما ذكر من الجواز لا يجوز ان يكون منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص من الحجر مع جواز ان يكون الحجارة قد انعدم واوجد بدله ذهبا والجواب ان احتمال العاديات النقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه اي من فرض كل النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التميز الواقع فيما هو العلم العادي النقيض مع كل الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما عرفت والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المال كما في الجهل المركب والتقليد وبيانه متعرض لكل التميز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب فهذا الاحتمال الثاني المنافي للاول هو المراد من الاحتمال المذكور في الموضع سواء الذي ورد عليه النفي فيه واما من تفرع شيء في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس من الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منها والمعاني جعلت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية لما المراد بالمعاني ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تميزا في المعاني ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اي

ادراك الحواس الظاهرة ومن قبيل العلم كما سيأتي يخرج عنده الحد فيقول صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيلا في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية ويحذف الزيادة مع المعنى عنها بل بالطرد اي طرد جميع افراد المحدود وجمعه فيها ويقول انا نؤوّل بحمل المعنى اللغوي دون الاصطلاحي ليخرج ما لا يتعلق به الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالاشياء لذاتها وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم حده بانه معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض ومن علم ان الحس ما يقبل التمييز الكشف عن ماهية العلم وانه صفة تنجلي بها المذكور لمن قامت به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت هي به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يحل به العقدة المقصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المعرف بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية ادرك بلا حكم فيها كما اذا شككت في زيد قائم فان مدركها كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات الطرفين فيها كما اشاره الامام الرازي ويحتمل ان يجعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوع الحكم الى وجدانك فالصواب اى والحكم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة اوليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور ويكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا على ما يشعر به العبارات التي تعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب له هو نظري منه وللعارض المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره معا او وجه انه اما كان الحكم او ادراكا وتمام التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فلكل احد تصور لنسبة امر الى آخر وشككت فيها ثم علمت ذلك الامر بان النسبة فيهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم لم يكن حاصلا عند الشك وحصلت بالجزم في النسبة فعلمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم مغايرا عن الاول بحقيقته وجدانا او باعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب التصديق دون التصور المقصد الثاني العلم الحادث يخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وما ورد عليه من ان وروده اي الى ان العلم الضروري يحصل بالاضداده

اعلم ان الضروري يطلق على ما لا يكون علمه وعلى ما يدعو الحاجة اليه دعاءً قوياً كالحاجة الى باطل المسلم المحصص وعلى ما سلك فيه الضرورة عن العقل والشرع لحيلة الموعض فاطلاق الضروري على العلم بالمعنى الاخير ولا فرق ما لا يكون يحصله مقدوراً للمخلوق ه

بأضداده كالنوم والغفلة ولو اراد انه لا يتعلق العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يتعلق قبل الحس اي الاحساس والوجدان
وما يترتب عليه من التواتر والتجربة وترصد العقل فلا يكون العلم الضروري الا مما لعين المخلوق الاحداثيا و
لا بعد حصوله ولا يرد على تعريفهما ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة وفي التوضيح صفة
ما كل احد اقلت فلان عما اي سبيلا يتوهم منه انه يقدر عليه واذا اقلت لا يجد اليه سبيلا افهم منه انه لا يقدر عليه لمراد العاجز
اي الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدوراً للمخلوق وما ذكره من نوع الى بأضداده ونحوه قبل ما مضيه لا ساوي مراده
اذ ليس مفهومها انفكاك مقدوراً له عن مقدوره فان قلت الانفكاك مقدوراً كان او غير مقدور يتنافى اللزوم المذكور
في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم المبثوث مطلقاً [illegible] فلا يكون الانفكاك غير مقدور او اراد
باشتباع الانفكاك المقدور فيكون [illegible] فان قيل فكذا النظري بعد حصوله [illegible] مقدور
[illegible]

بعض من الكل او يتوقف العلم على النظر ويكون الخلاف معهم في مجرد التسمية بلا انحصار لفظ معنوي الا انا نسلم ان القدرة ... لا تاثير لها في حصول شيء منه
كما يعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما هو في قدرتنا حقيقة وقال الامام
الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان تعذر احتمال علم اللزوم
ولو على احد الوجوه لم يكن علما واذا كان كذلك كان نشاء لم ضرورية وقال بل قوله اراد بالضروري معنى اليقيني حين العرض
المستمر عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا فهو اقرب القول الى الحسن الاشعري ويرد قد منع ذلك اي يتوقف على النظر في
حوله ان ارادوا انه علم يتوقف عليه اي العلم لا يتوقف على النظر وحصر الدليل فيهما ارسطاطاليس فيه على وجه ذلك ثم قال ... يوقف
على عادة او ارادوا انه العلم الحاصل عقيب النظر وقوعا او اي بالنظر او غيره واقع بقدرته تعالى على وجه العادة بل
خلقه احد فيما عقيب النظر يطرح بان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة واحتج لذلك بما احتج الامام
الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد ولو نسب هذا القول الى الامام وامام الحرمين
فانهما قالا بالتلازم العقلي بين النظر والعلم ونفي الموجب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا بعضهم يتوقف على انه لا يتوقف على
نظر اي لا بانه والوجوب ولا العادة فهو مكابر ومخالف لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل الجليلة فيما يتوقف على نظر
فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر
التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكتسب وقال الامام الرازي واحتج في كتبه بوجهين ان المطلوب التصوري اما
مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا اصلا فلا يطلب ايضا
لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه
بان الحصر اي حصر المطلب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا
به من وجه دون وجه ولم يبين ما ذكر من ان هذا القسم ممتنع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه
المجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والوا
عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان قال لا نم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه وقال المجهول
مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشيء مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك لانا قد تصورنا
بما يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول في مقام هو الذات والحقيقة التي نطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم
بعض الاعتبارات العارضة الصادقة عليه سواء كان من ذاتياته او عرضياته كما نعلم الروح مثلا بانها شيء به الحياة و
الحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة هذه الامور المذكورة صفاتها فنطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها لنتصورها بكنهها او
بوجه اتم مما ذكر وان لم نطلع الكنه ومنهم من اجاب بما حاصله ان هذه الشبهة بالوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول
اشترا كالنار وهذا القدر لا يعني قيام الوجهين بالامر الثالث الذي هو الكل للمسمى ... جزء منه لجواز ان يكون كل الوجهين

جزءا او للاول لعام عليه مستبعد هذا الالوان لان ادراك المجمل والاجابة مدفوع من الشبهة الثانية ان ... اللامي العالمي
قد لا يقع ... معناه مع ان ارادته مخالف للمواضع ودرك الذي اذا ادرك فاتعرف مع موهوم مستقر والان ان يكون في ... الاكبر
المفهوم اي نفسه وحقيقته مجهولا وغير حاصل لكن يمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول مع الوجه اي شان المطلوب وعند الانبار
سكان ايضا من ان يكون امرا صادقا على معلوم لنا ليصح توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض
اعتبارات الذات المطلوب الذي هو المجهول وليس ايضا ان ليس هناك امران احدهما معلوم والاخر مجهول حتى يتصور ان يكون
المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت ان طلبنا مفهوم الانسان بحسب هو وقد نطلب من حيث ذاته ونعرف بطلب
مفهوم الانسان من حيث مفهومه على هذا التقدير الاخير ما مع ان مفهوم الانسان الذي هو المطلوب بعينه المجهول الذي
هو باعتباره صار مطلوبا او نقول نعلم المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك البعض الذي طلب بحسبه
هو المجهول لا من حيث المطلوب فليس ثمة الا ذات المجهول من بعض اعتباراته المعلوم ثم اعلم ان صاحب المحصل اجاب عن الامر الثالث
الرازي الامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه الوجهان
متغايران والوجه المعلوم الاجمالي والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لا ظفر فيه وفي العلم الكلي ينوع بحال العلم
التفصيلي بانه قد يتصرف سؤال في ان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه مغاير الوجهين فالزم منها ان المطلوب التصوري
ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه انه في المتن قال قد يعلم الامكان المطلوب
المجهول وحقيقته المانية المعلوم بعض عوارضها فانا نعلم بالوجهين وقال بعض المتاخرين من الموفقين والاقرب المراعي
ان هذه الشبهة اذا ورد مثلها في التصورات الاستدلال بها كذا قلناهما مقيسا من منفصلة ذات جزئين في حلها ان كل المطلوب التصوري
اما مشعور به واما غير مشعور به ثم ممتنع طلبه وكل غير مشعور به ممتنع طلبه فالمطلوب التصوري ممتنع طلبه الاشكال ان هذا الاجماع ما ... صح
اذا صدقت الكليتان معا لكن يقول كل مشعور به ممتنع طلبه وكل غير مشعور به ممتنع طلبه لا تجمعان على الصدق اذ العكس المستوي
لعكس نقيض كل منهما ينافي الاخرى فان الاولى تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس ممتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوي
الى قولنا بعض غير المشعور به ليس ممتنع طلبه وهذا البعض من نقيض الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به ينعكس
هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به ليس ممتنع طلبه وهو نقيض بعض الاولى فينافيها ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا
للاخرى لم يصدق اجتماعهما فاجاب عنه بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس
النقيض الى موجبة كلية انما هو طريق القدماء الا من تاخر عنهم ثم اجاب بمنع المقدمة التي يتصورها ان التصور امر يحتاج الى تبديل
هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به ممتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به ممتنع طلبه وحيئذ
ينعكس الكلية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى
قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا ينافي الكلية الثانية لان موضوعها اعم من موضوعها الا انه لا يساوي ام ليس

ام بعضه المشار اليه

[illegible]

بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء اجمالا وليس هناك تقدم
شيء على نفسه ولا يشكل المتبادر من ظاهر العبارة وهو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء على حدة ثم جمعنا تصوراتها [illegible]
يحصل لنا من ذلك تصور اخر مغاير لكل [illegible] المجموع المركب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان
الاجزاء اذا احضرت في الذهن مرتبة منضما بعضها ببعض حتى حصلت صورة واحدة مجتمعة هي شكل الاجزاء المستحضرة المرتبة
الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه [illegible]

[illegible]

اسلفا كالعصر والمخبور او نحوهم لكن لم يعمل كل مكلف كالقرعلم بتلفظ حقوقهم فان قلت فان عن تصور المكلف

بالبيت على انه كلف على الاول ايضا قال والاعلى العالى عنه بالامر لا يعلم انه مكلف ...

فانه غافل عن التكليف التصديق ...

عطف على ما تعلم بحسب المعنى ...

على وجه فان العلم ...

ان الكل نظرى سواء كان تصور او تصديقا ...

[illegible]

اذا كان المعطى المعروف للماهية مميزا بعين ... عادة الاشكال ...

[illegible]

اشار المصنف الى تاويله على تقدير صحة النسليم بقوله ولعلهم ارادوا انهم ان الحسيات من نعيقه صلى الله عليه وسلم فيه ان حصم
العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور تنضم اليه اى الى الحس فتضطر اى تلجى تلك الامور
العقل الى الجزم اى الى جزم من الحسيات لا نعلم ما هى اى ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصل العلم كيف
حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بلا تعيين وهذا اى الاشبه فيه والاولى من ان لم يريدوا ما ذكر
ماذكرنا من التاويل فالهما اى الى الحسيات بمعنى علومهم يكون القطع الحسى فيها باتقدها فى علومهم اى مجرى وراء ذلك
لا يتصور من احد منهم فكيف من هولاء الاذكياء الاجلاء اما قلنا بانها علومهم البها لان العلم الالهى المنسوب الى
افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بحاسة الحس واكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم
بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد
والهيئة المنسوب الى بطلميوس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوبة الى جالينوس ماخوذ من
المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح
فى الحسيات يعود الى القدح فى البديهيات قالوا الاظهر حكم الحس اما فى الكليات اى فى القضايا الكلية او فى الجزئيات اى فى
الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول فمن بطلان اعتبار حكمه فى الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك الا هذه
النار والاصبع النيران الموجودة فى الحال ولو فرض انه ادركها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة والعقلى
حكما كليا على جميع افرادها بسببها وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة وليس على كل نار موجودة فى الخارج فى احد
الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اى بالافراد المتوهمة البتة
فكيف يعطى حكما متناولا اياها والحاصل ان الحس لا يعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يصح اعتبار حكمه
فى الكليات قطعا واما الثانى من بطلان اعتبار حكمه فى الجزئيات فلان حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كل
حكم فى اى جزئى فى معرض الغلط فلا يكون متيقنا لا معتبرا واما قلنا انه يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة
فى الظلمة بنار اذا لم يكن بعيدة جدا او السيستان ما هو لها من الهواء المشفى بضوئها والشعاع البصرى لما وصلها الا انعدل فى
الظلمة فوذا ما ما علا تمييز عند الرائى حرم النار عن الهواء المضىء المشابه بضوئها ايا فيدركهما معا جملة واحدة فيحسبها
نارا واذا كانت قريبة نفد الشعاع واسارت النار عن الهواء المضى المجاور بها اى كلها على ما هى عليه من الصغر واذا كانت
بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التى يستوفى حالها وكالعشب المائية كالاحاجة وسبب انه يرى الاشياء على
القول الظهر انما هى بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى متفاوت مقدار
المرئى صغرا وكبرا بحسب زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى متصل الى
المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشعاع المتوسط بين الرائى والمرئى متشابه القوام فى اللطافة والرقة فان فرض فيه

تفاوت بان يكون شيئا مما يلى الرائى رقيقا كالهواء وما يلى المرئى غليظا كالماء فى مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل
الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تميل الى طرفى المرئى فتكون زاوية راس المخروط منها اكبر منها فى الصورة
الاولى مع كون المرئى شيئا واحدا فيرى فى الصورة الثانية اكبر منه فى الاولى كما يظهر من هذا الشكل



فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفى العنبة اذا كانت فى الهواء
والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت فى الماء والزاوية
التى بين الاولين اصغر من التى بين الاخيرين فلذلك يرى فى الماء
اكبر منها فى الهواء والخاتم المتقرب من العين يرى كحلقة الكبير وذلك لكبر الزاوية التى عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا
جعل وترا لزاوية متساوى الاضلاع فالزاوية التى ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التى ضلعاها اطول وبالعكس اى



ويرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئى فكلما كان البعد كانت الزاوية اضيق الى ان
تتقارب الخطوط الشعاعية جدا الى ان بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئى كالنقطة وبعد ذلك يمحى اثره فلا يرى اصلا
ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظر اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصرى ينفذ من الدماغ فى عصبتين مجوفتين ثم تتلاقيان
قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان فتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت
الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة فيرى مطلعهما فيرى واحدا واذا انحرفا او انحرف احدهما اختلف تلك
الخطوط الى المرئى من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نرى اثنا على الافق من
قمر وما على التقدير الاول فظاهر واما على الثانى فلان الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى القمر السماوى وينعكس من سطح الماء
اليه ايضا فيرى مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة فى الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اى الذى بعينه الحول
بكلتيهما فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف فى العصبتين او فى احديهما واما الاحول النظرى فلعله يرى الواحد
اثنين مع كل اعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اى ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها
خطوط كثيرة متغايرة فى الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون
الواحد الممتزج المؤلف منها والسر فى ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر
مثلا لونا واشتغل منه بسرعة الى لون اخر كان اثر اللون الاول باقيا فى الحس المشترك عند ادراك اللون الثانى ووصول اثره
اليه فيجتمع الاثران هناك فلا يتمكن النفس من التمييز بينهما ومن حيث ان الانقياد على انسراد احدهما عن الاخر وايضا الماء والشعاع
البصرى على تلك الالوان ما تستوفى زمان قليل جدا لم يمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك انها من حيث
نرى المعدوم موجودا كالسراب فان الشعاع الذى يلوح السراب ليس موجودا فيها بل يبدو ترى الى الرائى بسبب
تموج الشعاع البصرى المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يرى صاحب حفة البدو والشعبذة فالاحول

بنار

لو في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب اقامة البدل
مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يتفطن له الا من يعرف تلك الاعمال وكما يحكم بنزول القطر فان القطر لم [illegible]
مسافة خط مستقيم والاوجود له قطعا والرائي للحال الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة ترى كخط دائرة
النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في ذلك ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واداها الى الحس المشترك ثم
ادركها في موضع متصل بالاول قبل ان تزول صورتها عن الحس المشترك اتصل بما كان صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى
كانه ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان في كل منزل
اتصال الشعاع بها في كل المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ويرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي يرى
الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا بسبب ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا للشيء بعد ما ادركه في موضع اخر محاذيا للحال
الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين المحاذيين فحكمت بالسكون مع تحرك
ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فالحس الظل من [illegible]
من [illegible] النور الذي [illegible] فلا يكون متحركا كما قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده [illegible]
[illegible] كما ان السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه لم [illegible]
الى السفينة [illegible] والسفينة ساكنين [illegible] لاجزاء الشط [illegible] السكون في نفسه وفي السفينة [illegible] الشط
متحركا ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر يراه سائرا الى الغيم حين [illegible] الغيم [illegible] القمر متحرك بحركة الكل [illegible]
الى المغرب [illegible] وفي [illegible] شعاع البصر [illegible] اجزاء الغيم فاذا
[illegible] حركة الغيم [illegible] الى المغرب ايضا [illegible] الحركة [illegible] الغيم [illegible]
فيصير [illegible] الجزء الذي كان [illegible] الشعاع [illegible] القمر [illegible] الشعاع في جزء اخر [illegible]
[illegible] الغيم [illegible] القمر متحرك الى الشرق [illegible] تلك [illegible] المسافة واذا [illegible] الى جهة [illegible] القمر متحركا
[illegible] اذا كان ساكنا [illegible] الوضع [illegible] القمر [illegible] الغيم [illegible]
[illegible] فيخيل [illegible] الى تلك الجهة [illegible] الغيم [illegible] القمر الى [illegible] اذا كان [illegible]
القمر متحركا [illegible] الشجر المنغمس على الشط [illegible] الماء [illegible] الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر
انما تنعكس [illegible] الالة [illegible] المسماة في الفارسية [illegible] فاذا كان الشجر على الطرف [illegible] الماء انعكس الشعاع الى
راس الشجر من موضع اقرب [illegible] الى [illegible] واذا كان الشجر على طرف [illegible] الام
في الانعكاس [illegible] الاامر [illegible] سطح الماء [illegible] راس الشجر في الصورة الاولى [illegible]
في الصورة الثانية [illegible] الخط الشعاعي المنعكس الى راس الشجر اطول [illegible] تلك الخطوط المنعكسة [illegible] وتكون [illegible]

منه المرائي [illegible] على الترتيب حتى يكون اقصرها [illegible] المنعكس الى [illegible] الشجر [illegible] لا يدرك الانعكاس [illegible]
رؤية المرئيات [illegible] الشعاع على الاستقامة [illegible] الشعاع المنعكس [illegible] الماء [illegible]
بقدر طول الشجر [illegible] الى راس [illegible] الماء [illegible] الشعاع المنعكس الى الطول [illegible] الاخر [illegible]
[illegible] تحت سطح الماء [illegible] الوجه [illegible] المراة [illegible]
[illegible] بحيث يكون طولها محاذيا للطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا [illegible] طوله قليل
العرض [illegible] الاشعة المنعكسة الى طول الوجه [illegible] مستقيم [illegible] الطول الوجه [illegible]
الى عرضه [illegible] مساو لعرض الوجه والزاوية التي [illegible]
[illegible] عرض الوجه [illegible] يكون طولها محاذيا بالعرض الوجه [illegible]
عرضها [illegible] الطول [illegible] يكون طولها [illegible] محاذاة الوجه يرى [illegible]
[illegible] الانعكاس [illegible] خط [illegible] مستقيم [illegible] المراة [illegible] ترى وسط الوجه [illegible]
واذا كانت [illegible] المراة [illegible] الوجه [illegible] الوجه الثاني [illegible]
الدال على غلط الحس في احكام [illegible] بعضها ببعض [illegible] الحس [illegible]
واحد [illegible] الالوان [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
ان الحس يحكم [illegible] على الحس [illegible] الاحتمال [illegible]
الحس [illegible] احكام [illegible] الحس [illegible]
[illegible] الوجه الثالث [illegible]
في تلك الاحكام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بسبب [illegible] القوة [illegible] على [illegible]
في الحس المشترك [illegible] الصور [illegible] الخارج [illegible] اليقظة [illegible] النفس [illegible]
[illegible] الخارج [illegible] الغلط [illegible] النوم [illegible] الصدق [illegible] حال اليقظة
[illegible] الغلط [illegible] يكون [illegible] النقطة

والصور يغاير ولما كان كما للعالم في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المفضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور ان يتاتي عند من بيان انتفائها بأسرها وبيان انتفاء المسبب عند انتفائها وكل ذلك ممتنع الملكة التي لا يمكنها في نفي الغلط عن احكام الحس ما لو بذلت فيا النظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما تستحيل اليه اصلاً وانه اي ثبوت كل واحد من الثلثة بالنظر الدقيق بنفي البداهة اي الضرورة عما يتوقف ثبوتها على هذه الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضاً ما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بكل الادلة الا بعد ان لم يكن مجرد حكم الحس مفيد للاولى بمحض صحيح هذا الذي ذكرناه ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلث اخر ما قررناه ثم استوضح الامثلة المذكورة بيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غير ما واعجب اي من العجب الذي اشترط انتفى كون الحس حاكماً بنا على ان الحكم بالنفس مع ركان بالحس او بعض على وجه يعرض للمعقول ايضاً الصدق او الكذب فيه كل ما هو للعقل وليس من شان الحس الا التنبيه الحكمي بل شانه الاحساس فقط فليس من شان الاحكام محسوساً في خراسانهم اخاذ رأت المحسوس حكم عقلي بما اليه حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لا لكل الحس فليس الحس حاكماً بل العقل حاكم بواسطة الحس ولما كان البحث لانه يأول الى نزاع لفظي او منقصة فيها لكم الحس حكم العقل بواسطة فهذا المنع ما لا يجدي نفعاً ونحن نقول اذا اسلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اشتبه كل مجليكانت الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وهي كل ما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها اذ لا شهادة منهم ولو تمسك بتلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضاً فيصير كل الشبه منقوضة بمعارضة فاذا وجدنا منه على ان الحس ليس حاكماً فان اجاب عن النقض بان البديهي ينفي احتمال الغلط فيما جزمنا بمقتضيها قلنا وكذلك البديهي ينفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق منها ايضاً واما بيان الاسباب للاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالطة واذا ما عسى ان يشوش النفس من الدغدغة وزيادة الطمأنينة في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية كما صرح به في المحصل حيث قال ونحن ثبت الوثوق بالمحسوسات بما ليل بل نقول العقل الصريح يقتضيهم ويكون واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو انتفاء صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره ولكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل غير محوجة الى دليل فليس علينا ان نجيب عن شبه الاستدلال فان احتمال عدم الصحة فيما يشابه الاتحاد مندفع عند العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وما ان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والدليل فظهر انه لا تشنيع على كل التقادير ومن جملة الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي يظنها محسوسة وليست محسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلاً فانا اذا تاملنا علمنا انه مركب من اجزاء جامدة لا لون لها وهي الاجزاء المائية الجامدة الشفافة وتوهم سببه انا نراه ابيض من تخلل الهواء المضيء بالاشعة الفايضة من الاجرام

البيض للاجزاء الشفافة المتصغرة جداً وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا التي الانعكاس بين الاجزاء الشفافة تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً في الغاية والظهر فاذا نرى الثلج في الاول على غلط الحس الذي هو المدفوع حقاً اما عما فانه يرى ابيض والابيض حكم كما ان الظهر لانه لم يكن له مزاج حتى حكم الحس اليابس الحسي واما عند من قال ان اجزاء ما كيفية مستفرقة في الصور والكيفيات لا تعاقل او لعدم الالتصاق واتفاق الصورة وكيفية تقصور حدوث المزاج فيرجع كونه شرطاً عندهم بالتفاعل واما الثلج فيه اجزاء مائية وهواء لتجاذب مع قهما فيهما تفاعل والظهر منها في الدلالة على غلط الحس ما ضبط الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض والا ما هو كان قطعاً ابيض الا الزجاج والهواء المتخلل في كل الشق ومني منهما غير ملون كما كان اظهر منهما اذ ليس منهما اجزاء صغيرة يتوهم تغاير علهما واما بيان شبه هذه الفرقة ان متقضاه اي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي مجرد الحس ما الاحساس ما يأتي الكلي فلعدم تعلق الحس به لا في الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور تقرير وجد الجزم ما مر فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن العقل جزماً وكان احتمال الخطأ حاكماً فيها الا ان لا وثوق فيه اي بحكم العقل بما ضم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات لحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا وثوق فيه هنا مع ان بديهة شاهدة بصحيحه وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملاً في نوع غلطها لا يوجب اي لا عدم الوثوق فيه وكون جزم محتملاً للاغلاط ونوع كونه مجرداً عن غلطها اي ان لا وثوق يكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات في ضمنه الى الحس امور لا يهمها الكلام باطل قطعاً اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود ولعدم الوثوق مع كل الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط لا في الحسيات قالوا من يعرفون هما والى الضعف من الحسيات لانها فرعها ودليل الانسان في مبدا الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس وتنبه لمشاركات بينها ومباينات واضح منها صوراً كلية حكم على بعضها ببعض ايجاباً او سلباً اما ببديهة عقله كما في البديهيات او بمعاونة شيء آخر كما في سائر الصور ولولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حساً فقد علماً متعلقاً بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا الحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا الحكم بمخالفتها لسائر اللذات وبعضهم بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطاً في حصول الحكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه فلا يلزم من قدحنا في البديهيات التي هي فروع القدح في الحسيات التي هي اصل لها وان يرد بكون البديهيات موقوفاً على الحسيات مشروطاً بها انها متفرعة

منه الكلام القادحين

تصور المعدوم بمعنى تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا بمعنى الا شيء فظاهر فانه اي المعدوم ثابت في الذهن [illegible] كل الموهوم
في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور [illegible] يستدعي تصوره
اذ لو لم يكن متصورا اصلا امتنع عليه هذا الحكم قطعا لا يقال في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج والذهن معا
[illegible]

[illegible]

هو تصور المعدوم فيلزم تعينه وثبوته وقد سبق بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه الثاني من وجهي المحصل

قوله وايضا فانا ... الوجود على السواد ... ان المعدوم ليس

بشيء ... على امتناع خلو الماهية عن الوجود ... في المحصل ...

[illegible]

[illegible]

الكل اي كل الاشياء عندهم الى الفاعل المختار فلعله وقع اي اثبت او وجد باختياره شيء من ذلك اي مما ذكر من النسخ المذكور دفعة

ونظايره من الامور المستبعدة التي لم تجر بها عادة [illegible]

[illegible]

مسمى الوجود في الذهن سطار له شهد بديهة العقل ولكن ام اى بعار الاعراض الاشعرية وليس من المعتزلة كرعموا انها

متجددة اناً فاناً اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة المجسمة قالوا كل موجود اما متحيز العالم

او ساين له فان البديهة تشهد بان الحس محدود لا يكون طرفا للعالم ولا مباينا له فليس موجود ولكن الموجود

عن اصم اى العقول اهل ارشا رسنة الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم بهما فقالوا انه حكم وهم السادسة المتكلمين

القائلين بالخلاء قالوا انحصر بالبديهة انتهاء الاجسام اى انتهاء كل واحد منهما الى ملا او خلاء وبكون الحكماء النافون للخلاء

يقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة الحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه

الا زماني فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فما سوى الواجب تع

بل بعدم في هذا الحكم وجعلوه من نعلم تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة الحكماء قالوا الحدوث لشئ الاعن مادة

لو واحد من بعضهم العلم الضروري باستحالة الشئ الامن شئ والمسلمين [illegible] حدوث الاشياء [illegible]

[illegible]

الى استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بحكم البديهة بتصفية انها ليست جازمة عما يمنع نقيضها اذ لو [illegible] لكان [illegible]
من الاحكام الوهمية الى الوثوق بها فلا يحصل الجزم الموقوف من حيث ما لم يتفق لنا ان [illegible] ما لم يتفق لنا كل البديهي
ليس بمخرومات البديهة مانع يمنع نقيضه وذلك مما لا يتفق بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ فانه لا يدل على عدم الوجود دلالة
قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها [illegible] اما بديهيات او نظريات مستندة الى
بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها [illegible] لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات بالتشكيك بل
قصدنا انواع التشكيك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم انهم المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا [illegible]
[illegible]

ومنهم فرقة [illegible] بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات [illegible] فمن اعتقد مثلا ان
العالم حادث كان حادثا [illegible] القياس [illegible]
[illegible]

[illegible]

الآمدي بان لا اي للنظر خاصتين افادة اصل الظن وافادة علمية بان يزداد رجحانه وقوة متقاربا الى الجزم وقال الكشي نعم
بذكر احديهما يعني احدى الخاصتين والحصر الكل اي كل مراتبه في تعريفه وفيه نظر اذ لو صح هذا لجاز القطع [illegible]
يطلب منه علم فان افادة العلم خاصة بالنسبة للنظر كما اعرف معرفة لجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان حصر الكل [illegible]
وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا وان من الخاصة التي يعني بها مع ذكر العلم غير شاملة لافادة او يخرج ما يطلب
به الظن الخالي عن العلمية المتسق بما ذكره ولعل الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص مما يصح الخواص الشاملة السؤال
الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا الذي حكم الفاضل بحد النظر تحديد لاقسامه فان ما يطلب به
العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا التعريف [illegible] الانقسام اليهما اي مبين خاصة له
اي للنظر تميزه اياه عما عداه وقد يورد هذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة
اخرى فيقال النظر او للترديد وهو ينافي التحديد للابهام فيسابق التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه اي كون
او في الحدود الذي ذكر فيه للترديد بل هو للتقسيم اي انما كان من القسمين المذكورين في هذا الحد نوع من المحدود وحاصله
ان المراد باو ان قسمان المحدود وهو هذا وهو هذا هو الفكر الذي يطلب به علم وقسما اخر منه هو ذاك وهو الفكر الذي
يطلب به ظن فهو في الحقيقة ان تقسيم المعاقبين في الحقيقة المخصوصة المشار اليها بماهية مطلق النظر ولم يرد باو ان
الحقيقة هذا او هذا على سبيل الشك او التشكيك لينافي التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد اي ما احتيج
اليه اذ باقي الحد مغن عنه فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركة
التخيلية اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون مستدركا قيل ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكرا
واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا لكن هذا اي سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب قال الامام الحركة الشامل الفكر قد
يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى كما اكثر حديث النفس فهو المعنى الذي جعلناه جنسا للنظر الا مرادف
له على ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات التخيلية والافعال الا الفصل كاف في التمييز [illegible]
عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الاولى ان يقال النظر هو الذي
يطلب به علم او ظن لم نعلم منه ان اصل ماهية النظر ما ذا اي اي شيء هو ثم قوله تعبير النظر ماله مدخل في ذلك الطلب قال الامام
لم يكن جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر بيانا لاتحاد مدلولهما وما بعده هو الحد لهما وفيه محل الاخفى ان بيان
الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة خلافه بعيد جدا واما كان ظاهرة في خلاف بيان الترادف فلان
المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان مرادفهما لقيل النظر والفكر هو الذي [illegible] الفاضل تعريفه الشامل
لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان مفردا او مركبا والموصل الى التصديق على
اختلاف اقسامه وله للنظر تعريف بحسب المذاهب [illegible] اي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على قول

المجهول وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعلم والتعليم المجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي
الى امر اخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل وبالخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري
بالفصل وحده او بالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه اي كون التعريف بالفصل
وحده او بالخاصة وحدها نظرا فلا اخذنا باقسامه كما قاله ابن سينا [illegible] لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب
ان يندرج تحته جميع افراده التامة والناقصة قل الاستعمال او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا يدخل الفصل والخاصة مع [illegible]
مخصصة لانها [illegible] من المحدود ولا تصور الانفعال منها الا امر [illegible] منهما [illegible]
ومعنى المشتق [illegible] المشتق فهناك [illegible] قطعا وكلاهما [illegible] اما الاول فلان [illegible] الفصل [illegible]
كونه هذا الان نحو الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف [illegible] المشتقات
والحق ان التعريف بالمعاني المفردة [illegible] من المطلوب الى المبدا الذي [illegible]
الانتقال الى المطلوب [illegible] انضباط التعريف بالمعاني المركبة [illegible] الصناعة
والاعتبار فيه [illegible] وهذا الحق [illegible] ابن سينا [illegible]
الاشكال [illegible] تعريف النظر الى التحصيل [illegible] امور [illegible] مطلق النظر الشامل
لجميع اقسامه [illegible] فقط والاوجه [illegible] الظن المذكور في الحد بالمطابقة [illegible] النظر الفاسد [illegible]
[illegible] التعريف
المطلق [illegible] ما [illegible] مظنونة [illegible] العلم
على المعنى [illegible] كان الظن [illegible] المشهور [illegible]
[illegible] العلم [illegible] التصور والتصديق [illegible] والظن [illegible]
[illegible] تعريف النظر [illegible] اقسامه [illegible] التصورات والتصديقات [illegible] الاشكال
[illegible] الاول [illegible] النظر [illegible] التوجه الى المطالب [illegible]
[illegible] بمعلومات سابقة
[illegible] عن العقلاء [illegible] النظر [illegible]
العقل [illegible] المعقولات [illegible] النظر [illegible] الادراك [illegible]
[illegible] الادراك [illegible]
[illegible] العقل عن [illegible] الغشاوة [illegible] ان
الظاهر [illegible] النظر [illegible] المجهولات من المعلومات [illegible] ان كل مجهول

لايلق اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لابد من معلومات مناسبة له ولا يكفى ايضا انه لا يمكن تحصيله من كل المعلومات على
اى وجه كان بل لابد من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما
بامر تصورى او تصديقى وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان نحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى
اخر حتى نجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب المسماة بمباديه ثم لا بد ان نحرك فى تلك المبادى لنرتبها ترتيبا خاصا
يؤدى الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك
المبادى ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل

مثلا بواسطة واحدة او بوسائط اليهما ابتداء مع تفاوتهما اى تفاوت المقدمات فى الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار
تفاوت اى تجريد الطرفين كما مر تقريره وان فسرنا الاختلاف بحسب المادة يجرى فى المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون
ضرورية متفاوتة فى الجلاء وقد يكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او بوسائط كذلك الاختلاف بحسب الصورة
فلذا لم يخص الدليل بالذكر

ولانا نجد منه اى من الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما ببداهة العقل ونجزم بانه اى كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك المتوسط فى القوة ولا نتصور ذلك اى كونه دونه فى القوة الا باحتمال النقيض ولو بابعد وجه وانه اى احتمال النقيض يمنع بداهته قطعا فلا يكون بديهيا واما الثانى يعنى كونه نظريا فلانه اثبات للنظر بالنظر او يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم فيلزم اثبات الشئ بنفسه لانه ما لم يثبت لا يكون معلوما حين هو ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء افادته فلم لا يجوز ان يكون مفيدا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عند ما سوانا من المتصفين بافادته وحصول الصدق كل المقصود بها انتفاء العلم بصدقهما فالمنكر يدعى انتفاء حصول صدقهما وذلك اما باشتراط صدقهما او باشتراط العلم به فاختار فى صورة حل الشبهة طائفة منهم الامام الرازى انه ضرورى كما صححناه من كلامه فى النهاية وكلام الوكاء ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نم بل قد يختلف فى كونه ضروريا لوم طليل وكيف يقال لا يجوز اصلا الاختلاف فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات كما عرف ولكن الحاصل الواقع منهم مهنا انما يكون لخفاء فى تصور الطرفين فى الحكم البديهى ولعله يحرر بما عرض العوارض واللواحق حصلا الى الامر على الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يحرر وهما كما حققتهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح فى كونه بديهيا كما عرفت جواب الشبهة الرابعة لمنكرى العلم بهما بالكلية فوجود التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه فى القوة انما هو لاحتمال النقيض او بابعد وجه قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت انما هو للالف والاستيناس بكل القول الوارد على الذهن كيف لا والحال فى اول التعاون والتعاون فى نحو هو الطرفين فلا نسلم ان التفاوت الناشى من هذين لا يقدح فى البداهة وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر واليه اشار الامام الرازى فى النهاية فقال اثبات الشئ بنفسه انما يكون تناقضا لو اقتضى اثباته به وذلك ممنوع انما يلزم ان يعلم حصول العلم وبطلانه من حيث هو مطلوب بعد ان لا يكون حاصلا حال الطلب من حيث انه مطلوب يجب ان يكون حاصلا حال الحال وهو تناقض فان قيل فبطل ما تو هموا من ان نفى الشئ بنفسه يناقض لامتناع نفسه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على ما يتناقض من وجه كما ان نفى كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما لخصناه فالجواب انه اى امام الحرمين انما منع اثبات النظر بالنظر انما يلزم التناقض لانه يسلم ذلك وانما يمنع كونه تناقضا حتى يحصل ذلك الانكار وحصل اى تحصيل ما ذكرنا من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه وان اوهمه العبارة انما يثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ما يسلب العلم فانه يفيد او المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف المذهبين بنظر مخصوص اى بقضية شخصية حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر فنقول النتيجة كل نظر فيكون معلوم الصحة مادة وصورة لا اشكال فيه واعتبار ما هو قطعا ومثلا فى قولنا كل نظر قطعى المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما

فبتقييد الشبهة فيها وقد يقال بوجه آخر مما كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه مما فى المعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما نظر فيه من جهة الدلالة اعنى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه انتفاء المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الحكم عن المقتضى مع انتفاء المانع وبالجملة فهذا مقتضيان يتبيان اذا انظرنا فيهما افاد لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بديهى لا يحتاج فيه الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر والا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية ولا يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه فيحكم بافادة العلم عن هذا النظر الجزئى دون الكلية والمهملة فيجوز اختلافهما فى الضرورة والنظرية فان الحكم البديهى مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشئ بكونه نظرا ما كما فى القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما فى القضية الشخصية فجاز ان يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر لا يكون الكلية والمهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية ولا استحالة فيه فان قلت لا نسلم ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا ثبت الكلية بالحكم على جزئى معين فقد ثبت حكم كل الجزئى بنفسه قلت حكم من خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى والثانى ثبت به هذا الثانى النظرى فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة فى هذه الجواب استطراد اذ لا نوقع اثبات الشئ بنفسه انما يظهر فى اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل فى لا يكل فان المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظرى يلزم التسلسل فيرد الدور لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة فى القياس الصورى لازمة للمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فيكون حقة وقد قررنا ان هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية ولا يلزم ان اثبات الحكم الكلى بحكم جزئى معين لا يستلزم اثبات الشئ بنفسه كما ادعاه الامام الرازى فكل على التصديق بهذا الجواب عن الشبهة فقيل بحكم الاسى من النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وقيلا لا يمتنع اذا تصور انكار اكثر العقلاء لم لا يجوز الانكار انما هو لعنادهم وكان نظريا لزم اثبات نظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية تدافعها موجبة جزئية مناقضة اياها وهو المعارضة اياهم اذا ادعى الخصم التعين فى المسالة الكلام لكونه التناقض على تقدير كونها نظرية وانما ادعاه غرضه التشكيك حتى لا يثبت النظر مفيدا للعلم فلا يكفيه ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض والمتكلمون لهم ايضا شبهة ساقطة كلامه يشعر بان مانع العلام شبهة للمنكرين بانه يتم وما ساق من الشبه مخصوص بقوم منهم والصواب ان الشبه تهمة تعلق بما فيهم من مقصورة ان ما سبق شبهة المنكرين الكلية على التسمية الاولى كان المؤلف قال فكلم لا يحصل من النظر مفيد والى ان مناط التنبيه فى قوة اولى الشبهة المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما موحدا انما والعدد ومدار التسهيل على ان العلم به ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشئ بنفسه المذكور فى الشبهة السابقة يشتمل على

[illegible]

وتحصيل الفرق وبما عن الشبه الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادة النظر للعلم مطلقا اي نفي انه لا يفيد اصلا الا في الالهيات ولا في
غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
ولهم شبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع خطاء الضروريات
والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد حين بطلان ما اعتقده واذا لم يكن علما وحقا ولذا نقل المذاهب في الالهيات المتأخر
من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وان علم ان هذا استقرئ باحكام الحس فانها [illegible] ومعقول مع
وقوع الغلط فيها وان كان نظريا يحتاج الى نظر اخر لان المستفاد من النظر الاول بعد ذلك الاعتقاد [illegible] العلم
حادث [illegible] هذا الاعتقاد علم وحق فهو [illegible] نظر اخر [illegible] ويتسلسل او يدور
الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الاخر ويقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر [illegible] وهكذا الى
الى ما لا نهاية له ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم وحق فاللازم من هذا ان لا يكون حال الاعتقاد في نفسه
علما وحقا [illegible]

[illegible]

الذي هو غير مقدور ... ولذا ذهب قوم من قبح التكليف بغير المقدور ... المعتزلة القائلين بحكم العقل في حسن الافعال
وقبحها ... ان جميع الافعال حسنة ... الشبهة الخامسة لو افاد النظر العلم فاما ان
يكون ذلك العلم معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني باطل
ايضا لجواز طرو ضد العلم بعده اي بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة ... حصول العلم ...

[illegible]

[illegible]

وجعله يستلزم العلم ينافيه لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل الايمان في الدنيا

كما المعروف من عهد النبي عليه السلام الى الآن ... الى قوله عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا

لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ...

المعتبر الذي ذكرناه ... اجماع ... الامة على حصول النجاة بالمعرفة ... بلا تعلم

[illegible]

وفي ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الواقع حيث قالوا النظر
المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى تحصيل العلم بالمنظور فيه ولما اجابوا
اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر [illegible]
بلا اختيار [illegible] العلم بالمنظور فيه [illegible] ارتفاع التكليف [illegible]
النظرية اذ [illegible] تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرتم من مقدورية التذكر بطل [illegible]
[illegible]

[illegible]

بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا
[illegible]
[illegible]

[illegible]

الواجب هو الايمان الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة موقوف على امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي وحواسه على نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يكن يفيد العلم والكل مثلا والضرورية لا تكون الا باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فيعلم هذا امكان معرفته فيمتنع ايجاد النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بالاسماع وقد مر الاشكال عليه اي على كل واحد منها في تقرير ما اسس السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن كل الاشكال الثاني ان وان سلمنا امكان معرفته لكن لا نسلم امكان وجوبها ... [illegible] ... او ايجاب المعرفة اما للعارف وهو وهو تحصيل الحاصل اي يكلف تحصيله وذلك محال ... [illegible] ... كلفه اياه وهو انضباط قلنا المقدمة الثانية القائلة بان يكلف غير العارف ... [illegible] ... شرط التكليف فهمه والصورة لا العلم والتصديق كما مر ان العاقل من لا يفهم الخطاب ... [illegible] ... مكلف لامر لا يعلم انه مكلف به سلمنا امكان وجوب المعرفة ... [illegible] ... احمعت الامة على ذلك قلنا لا نسلم الاجماع منهم على وجوبها عادة لعل اي كل الاجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة ... [illegible] ... لان الاجماع منهم ... [illegible] ... المعرفة سلمنا ... [illegible] ... الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه ... [illegible] ... من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة لا اجماعهم عليه بل ... [illegible] ... على علم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان تعلق ... [illegible] ... لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها ... [illegible] ... في بلاد الكفار اسيرا وجواز ... [illegible] ... ولا يعرفون باعيانهم ... [illegible] ... قوله ان الحكم عندي كذا بناء على ... [illegible] ... ولا مجرد قول ... [illegible] ... عادة وطريق الاحاد ... [illegible] ... الاجماع بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ... [illegible] ... الدليل القطعي مع الظني الخامس ... [illegible] ... الخطاء على الكل ... [illegible] ... الخطاء الصادر من احد من المجتهدين ... [illegible] ... على الانفراد الى الخطاء الصادر عن الكل ... [illegible] ... الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين ... [illegible] ... الانسان ... [illegible] ... الى الخطاء ... [illegible] ... الداود والاسبع ... [illegible] ... الى الخطاء ... [illegible] ... على ... الاعصار الى منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع ... [illegible] ... والصحابة واهل سائر الاعصار الى

عصرنا

عصر باحد العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع علمهم بعدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل اكتفوا بايمانهم وعلموهما ظنهما انه كافيه بمجرد الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي ... [illegible] ... ولو كان المعرفة واجبة لما جاز ذلك ... الحكم بايمانهم ... [illegible] ... كانوا يحكمون ... [illegible] ... اقسام ذات الطلع ... [illegible] ... النظر ... [illegible] ... التحرير والتوضيح ... [illegible] ... والتفصيل ... [illegible] ... السلوك ... [illegible] ... الكلمات ... [illegible] ... وهو حاصل للعلماء الاعصار السابقة ... [illegible] ... الاجماع على وجوب المعرفة ... [illegible] ... بالالهام والتوحيد ... [illegible] ... التعليم ... [illegible] ... النظر ... [illegible] ... المعرفة ... [illegible] ... النظر بالقول ... [illegible] ... المعرفة ... [illegible] ... الحاصل ... [illegible] ... النظر ... [illegible] ... ومن اليهود والنصارى ... [illegible] ... او قلنا المراد انه لا مقدور لعامة ... [illegible] ... والمعرفة الا بالنظر فان التعليم والالهام ... [illegible] ... اما التصفية ... [illegible] ... اي وجوب النظر في المعرفة ... [illegible] ... لجمهور الناس ... [illegible] ... من الطرق ... [illegible] ... الى المعرفة ... [illegible] ... الموقوف ... [illegible] ... تحصيل الحاصل ... [illegible] ... من وجوب تحصيل المعرفة ... [illegible] ... الواجب ... [illegible] ... المعرفة ... [illegible] ... الشكل ... [illegible] ... تحصيل المعرفة بالنظر ... [illegible] ... وجوب الواجب ... [illegible] ... لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة ... [illegible] ... قلت اذا كان وجوب المعرفة

اي من البحث عن تلك الدلايل التي يتوصل بها الى العقايد الدينية وابانها عند الخصم وبيان ما يذكر في كتب الكلام الاظهر من مجموع
مما نطق الكتاب الكريم الامر الى قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة فانه تع ذكر ههنا مبدا خلق
الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهو كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة
بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل
الايجاد اول مرة وحكم الشي حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفي شبهتهم التي حكاها
عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من جهتين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف
تميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن اخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء
الرميمة يابسة هذا مع ان الحيوة تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شي فيمكنه تميز اجزاء الابدان
والاعضاء والى جواب الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد
الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة فيهما اقل ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة وهي
ان الاعادة على ما جاءت به الشرايع تستلزم انعدام هذا العالم وايجاد عالم اخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة في كتب
الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تع خالقا لهذه السموات والارض فيلزمه ان يسلم كونه قادرا
على اعدامها وفنائها اذ ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات ومن سلم كونه قادرا على ايجاد عالم اخر لان القادر على شي من جنسه قادر على مثله فالى
على سبيله فالت نهاية العقول لبيان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين الى غير ذلك
حتى يكشف بعد الرسول الصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا ساكتين عن الخوض فيما ثم انهم اي الصحابة لم يدونوا
اي علم الكلام كما دونا ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتعيين المذاهب وتبويب المسايل وتفصيل الدلايل وتلخيص السؤال
والجواب كما اشتغلنا بهذه الامور ولم يحتاجوا الى تطويل الاذيال والادلة لما بالغافلة وحال اهل كل المدون
والاشتغال المانع لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الادراك بحسب القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يعلمهم ويرفع عنهم ما عسى يعرض لهم من كل او شبهة في حين من الاحيان مع
متعلق بالاختصاص اي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله من المعنى
كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم يكثر الشبهات شيئا ما انهم كثرت في زماننا بما حدث من الشبهة في كل حين من الاحيان
السالفة فاحتيج لنا بالتدريج في كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة
دون زمانهم وذلك اي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامها اركانا في العبادات والمعاملات
والمناكحات والجنايات شيئا وابوابا وفصولا كما ميزنا ولم يتكلموا انها اي في اقسامه ومسايله بالاصطلاح المعارف

مقيدا بما ذكرتم لم يكن الموقوف على الواجب المطلق واللازم مقدمة فالواجب مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا
بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد يختلف بالاضافة الامر لوجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا
بوجود الطهارة وبهذا عرف ان الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدور يحصل به كل ما يتسلم انما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب فان الوجوب الشرعي انما هو خطاب الله او موقوف عليه وكونه متعلق خطاب في الاصل
موقوف عليه كل الشي قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب
المستلزم اياها فايجابها ايجاب سببها المقدور الذي هو النظر ولكل من يومر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له
بل انما هو مقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اي هو امر بكل المقدور نفسا اذ لا تكليف
بغير المقدور شرعا والحصر ان المعرفة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المعرفة الحقيقية
اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا يجب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بالظاهر
الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور واذا اكلف بالمسبب كان تكليفا بايجاب سببه
لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من جهة السبب بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمنهي للحج
فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة ولو كان ماموراتي
مطلقا وقف ما يتوقف عليه كل الشي عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه الا لم يكن واجبا مطلقا وهو ضعيف
اذ المحال ايجاب الشي مع عدم المقدور مطلقا مع عدم التكليف بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم وجوده ولا كان فوجوده وعدمها
يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدور واجبا جاز تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا
لكن بقي وجوبه حال تركها واجب مع عدم المقدور قلت سلمنا انه جاز تركها اذ ارتكابها مع كونها مقدورة لم يلزم ان المحال ان يكلف بالشي مع
التكليف بعدم مقدوره مع الامر بالتكليف بمقدوره وكل انما يكلف بها الكتاب على هذا بل نقول بعدم ما قال المحال ان يجب وجود الشي
مع عدم المقدور وتحصيل النظر مع تعلقه بالوجوب المقدور وبقوله لو تمكن التابع على الناس لكان استمساك الكلام المعارض
المعارضة بما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر لوجوده مثله دالا على ان الناس ولعلها الحق اي النظر مع صرفه الى وصف بدو
انما او العقايد الدينية والمسايل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الاشتغال به اي بالنظر
فيما ذكر ولو كانوا اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها
وكل بدعة ضلالة ورد في الحديث وسوانه قال عليه السلم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اي مردود اجيب اولا
بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويعرفونها مع المنكرين
لها فان اصل مكة كانوا يجادلون النبي صلى الله عليه وسلم ويوردون عليه الشبهة والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة
حتى ان تبع شبههم بل ايم قوم خصمون وكان النبي صلى الله عليه وسلم يجيبهم بالايات الظاهرة والدلايل الباهرة والقران مملو

اي بالصفة المشتبهة بها
عن المعالم ونور الحجة

في رد ما من النقض ويختلف الحكم عما جعل علة في القياس والعلة ومع تعلق ما ما في الحكم بعلة والجمع وهو ان يجمع بين الاصل
والفرع بعلة مشتركة منهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يحصل به الجمع فلا يصح تنقيح المناط وهو اسقاط ما لا
مدخل له في العلة وتحقيقه وهو تعيين مجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء مما لم يطلع عما ذكرناه
في الفصل لم يلزم منها انها تدخل في الكلام وما يجاء من البدع وما هي حسنة هذا اشارة الى قوله ثم الى اخره منع كلية الكبرى القائلة
كل بدعة مردودة بالجواب بانا لا نعلم ان النبي واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة ممنوع
لما ذكرنا من التواتر الذي لا شبهة فيه وان لا نعلم ان الاشتغال بها على نهج الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه
بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية ولانها تعين على نقض المعارضة انه عليه السلم نهى عن
الجدال كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلم خرج على الصحابة وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلكم بخوضهم هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدال
فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدال انما هو حيث كان الجدال تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة
لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما
الجدال للحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي
احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للقدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق امرأتي وعتق امتي فقال علي املكها دون
الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت لله شريكا هذا
كما مضى في النظر غير الجدال فان الجدال هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو التفكر فلا يلزم من كون الجدال منهيا كون النظر كذلك
كيف وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه
اي ما هو من وجوه المعارضة قوله عليه السلم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة
لهن على النظر بحث الكشف عنه قلنا الاصح انه ليس من الاحاديث وصدق الكلام الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم
فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز
وان سلم صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهى عنه لا الكف عن النظر
والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع وما اسندنا بانه على وجوب النظر من القواطع اما

المعرفة هذه الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه يعم المعتزلة ايضا في اثباته
الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والايات لانها تفيد الخوف الحاصل من
الاختلاف اي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وما يترتب عليه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف
الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه عاقبه فيحصل له خوف وعلى اي
الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم قد طلب الشكر
عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف وسواء اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن
النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم وينسبونه الى ما يكرهه
وهذا معنى الوجوب العقلي وما كانت المعرفة واجبة عقلا وكذا ما لا يتم الا به والنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت في مسلك
هذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول
الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوه سببا من الاختلاف ونحوه ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة
لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر
عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر
يدفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر لان الافعال الباطل [illegible] فيه اي في عرفانه
ثم احتمال الانفطام من الموجب بالكلية لانا نقول ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا
من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الا ترى الى قوله عليه السلم اكثر اهل الجنة البله ثم لنا
ما به نفي النظر والعرفان الواجب عقلا بل يقال انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله
سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة ويستلزم ذلك نفي الوجوب قبلها اذ لو وجب لعذب تارك الواجب اي لجاز
العقوبة فمعنى الوجوب قبل البعثة [illegible] لازمه وهو صحة كونه بالعقل اذ لو كان الحكم بالعقل لكان ثابتا قبل البعثة
ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة لا نسبته ان العقلاء كانوا قبل كون الواجبات معلوم ان يكونوا
معذبين قبلها بالاية وهو باطل بالاية فان قيل المراد بالرسول في الاية العقل او الحسي والمراد من
الاية ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من التعذيب بترك الواجبات العقلية [illegible]
الرسول على العقل [illegible]
الا بالشرع [illegible] الاصل [illegible] لو لم يجب النظر
[illegible] النبي بالنظر في معجزته
لا اقدم عليه [illegible] النظر على ما لم يثبت الشرع عندي [illegible] الوجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر

لان ثبوته نظري فيتوقف على العلم بوجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر وهو محال ويكون منك كلاما حقا لا قدرة
للنبي على دفعه وهو معنى الحام واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه ما ذكرتم من لزوم الحام الانبياء مشترك
بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ
لو وجب النظر بالعقل فان النظر ايضا فالان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار [illegible] المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف

[illegible]

اول

تعالى في هذا التحصيل اشارة الى انه المختار فان القصد الى النظر من تتمة كيف ولو حصل واختيار امر وحصل انقصد الى تحصيل
ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد الى اخر المقصد التامس الذي قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد
اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلاثة احدها وهو مختار
الامام الرازي انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم
غني عن العلة انتج ان الاعتقاد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل الثاني انه لا يستلزمه اصلا وهذا ما ينسب الى المختار عنده
من المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيهما وهو
الصواب والمختار عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فساده من مادته او صورته وقد احتج عليه بانه لو افاده وهو يستلزم
كان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل ليس الامر كذلك والجواب يصح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح يفيد او يستلزم
العلم والا اي وان لم يكن مستلزما له كان نظر المبطل في حجة المحق يفيد العلم فان قيل شرط افادة العلم اعتقاد
المقدمات المحسن في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفد العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اي النظر الفاسد
ليس للجهل اعتقاد اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفد الجهل واثبته اي المذهب الثاني ومن
عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل اي ليس في نفس الامر مناسبة واتصال
وعلاقة اصلا كما في المثال الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح اما هو مقدمات لها في نفس الامر
الى المطلوب نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند اعتقادها اضرارا العلم وقال الامدي ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب
على صفتين ذاتيهما لا يتصور منهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس في نفس الامر بحسب ذاتها
نسبة مخصوصة وصفة خاصة الى الجهل ليكون مستلزمة له بل التسلسل اجمالا او راجع الى امر الناظر اعتقد فيها وجود صفة
يلزمها المطلوب الاجلها وهو مخطئ فيه الامدي انه اذا ظهر خطأه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح
توقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب لارتباط بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم وتضمنه بحيث لا ينفك عنه
بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس له وقع فيه النظر الفاسد رابطة خاصة مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يتوقف النظر
الفاسد عليها فيستلزم الجهل الاعتقاد بذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمطلوب والاعتقاد به اي بان النظر الفاسد يستلزم
الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قد عرفناه وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقد ما بين المقدمتين
اعتقد تلك النتيجة قلنا ما ذكرتم حق لكن ليس الشأن فيه اي بالنظر الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقده كلا كل اي
اعتقد مقدماته حقة صادقة بل رعاية اعتقده لكن لا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما الجهل اي كان
حاصلا لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة صادقة واذا لم يعتقد
لذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك

نظر فاسد بحسب مادته لا ان ترتيب مقدمات غير مطابقة وليس فرع تصور نوع غير مطابق والتصور لا يكون الا في كون
بين القضايا بالكواذب لا بطة علية لها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة
على الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة العرفي على كون الملزوم في الاولى وفي الثانية ولكن لا مدخل في
الاستلزام وظهور المطلق النظر الفاسد لا يجب ان يكون وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل كان صادق بها معلوم بها
بان يكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر والاسلم يحصول الاول والحمل في
الثانية موقوف على اعتقاد حقية المقدمات فلا فرق واما ما ذكر في التحرير فانما يأتي على اصطلاح من جعل المفرد
دليلا منقولا مثل العالم دليل الصانع ولا ارتباط عقلي بين وجود الدال عليه بحسب نفس الامر لا جله كان يستلزم الا كان
النظر فيه من كل الوجه يفيد العلم وهو باطل خلافا وان افعال العباد على اجسام وجود او عدما فانه ليس لارتباط
عقلي بكونه ما يستلزم في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل لكن من اعتقد ان هناك
ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون مقتضيا للاستلزام
وثانيهما ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار
جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه
مطلقا فكلا كيف وقد يشترك في استلزام الصادق من المقدمات الكاذبة والا اي وان لم يكن الفساد من المادة
فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الصورة العقيمة وهي التي تستدرج صورتها سواء
كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا يستلزم شيئا اصلا لا خطأ ولا صوابا المقصد التاسع فيما يتعلق بشرط
للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم المطلق للنفية الاندراج والارتباط من المقدمتين وان من جهل ان الجزء
بعلم وكل بغل عاقر وقد رآها منتفخة البطن فظن انها حامل فربما سوى ظنه كونها عاقرا الا لذهول عن ارتباط
الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت كل الكلي الذي هو كل بغلة اذ لو لاحظوا الذهول
لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس كل الغفلة شرطا لافادة النظر للعلم
لان العلم بان هذا مندرج تحت الكل بان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى مقدمة اخرى هو لازم للمقدمتين والصغرى
والكبرى مطلوب العلم بها اي بان هذا مندرج تحت الكل وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى كما هو من الفضايا التي وجب العلم
مقدمة لزوم منضمة اليها اي الى المقدمات الاخر مرتبة معها وتحت المطلوب الذي يكتب الاندراج من اخرى ولزم
التسلسل ويمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب لا نسلم ان ذلك الذي يجب العلم به مقدمة اخرى بل هو ان الغفلة الذي
اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال لكذا فلا يسلك الى ذلك مطلوب مجهول الا من
قبل حاصل معلوم ولا يسبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة

المذكور فالى بكل الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق ولا تسلسل وقد اجيب البعض من الفاضل البيانى
على راى ابن سينا وكون النقض شرطا للانتاج باختلاف الاشكال فى الخفاء والجلاء فى الانتاج فاما الحد سكليين
مركب كل منهما من مقدمتين بحيث يمنع ان انتاج احدهما النتيجة بين جلى وانتاج الاخر خفى يحتاج الى بيان و
ما ذكر الا ان حيث الاول قريب من الطبع يتفطن لها بالبديهة وحيث الثانى بعيد منه ولا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه
ومنه يظهر اختلاف اللوازم فى الاشكال بعيد يكون انتاجها البعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها البعض الاخر منها وتفصيل الكلام
ان الاشكال مختلفة على تفصيل [illegible] اما فى المقدمات واما فى النتائج فاذا فرض الاتحاد فى المقدمتين كما فى الاول
الرابع كان اللازم فى احدهما عكس اللازم من الاخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون
الاختلاف فى الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما فان اللزوم بين امرين قد يكون
بينا وقد لا يكون بين امرين لغرض او تنبيه بعدهما [illegible] ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج
المقدمتين حال الترتيب مترتب على ما سبق لم يسلم لانه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر فيها كافيا فى حصول
المطلوب كان العلم ان يكون مع المبادى حيث مخصوصة عارضة لها مع صورة للنظر لما مر وان اريد بالصورة اى
ورابعا الانتاج المذكور ممنوع اذ لا حاجة فيما بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر اخر والحاصل انه لا بد
مع المقدمتين من الترتيب المخصوص ومن ان يكون لها نسبة مخصوصة مع النتيجة اما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل
على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال [illegible] وما ذكر من المثال فى التعليل ما يتم عند الذهول
عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا نسلم [illegible] نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى
كان الترتيب مفقودا ولكن ذلك النظر المقصد العاشر فى اطلاق ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم
بالمدلول قال الامام الرازى هنا دليل مستلزم لوجود العالم ومدلوله لازم كوجود الصانع ودلالته نسبة بينهما ممتاز
عنهما والنسبة انهما متغايران فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما تقول العالم
يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه الدلالة هو الحدوث او الامكان وهو مغاير للعالم
وقال اخرون ليس كذلك اى كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل هو داخل [illegible] نظرا الى ذاته [illegible]
الشىء على نفس ذاته بل وجه ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى كل الوجه الذى
هو تمام الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره وحده
الذى هو وجه الدلالة ليس هو العالم الذى هو الدليل [illegible] من العالم الذى هو ما سوى الله والصانع [illegible]
ثم فيه اختلاف فما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع حتى يستدل بالعالم على الصانع فليس امر ثالث [illegible]
والمدلول هو الذى ذكره هولاء [illegible] كما سيأتى بل الشبه ان يكون

فرعا على ان وجه الدلالة صفة للدليل ومتوقف عليه اى على ما ذكره شارحنا من حال الصفة مع الموصوف قال المحصل
هذه المسئلة المتاخرين من المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تع فيقولون لا يجوز ان يكون
وجود الله تع وجود ما سواه على وجوده مغايرا لها الى المغاير لوجوده تع حاصل فى وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه
هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لهما وهو امر اعتبارى ليس موجود فى الخارج كالامكان والحدوث
المرصد السادس فى الطريق الذى يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بواسطة النظر وقد مر فى المرصد الاول تعريفه
وتقسيمه الى اقسامه الاولية سواء كان الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب باعتبار الامكان لان الطريق لا يخرج عن
كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ
ليس فى نفسه وسيلة ولو اراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله ليتناول المفرد الذى من شأنه اذا نظر
فى احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة [illegible] مع الترتيب
بل هو تناول للمقدمات التى لم توجد مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصورى والتصديقى [illegible] الادراك اما تصورا
او تصديقا فكذا المطلوب الادراكى الذى يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصورا سمى الطريق الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا
وان كان المطلوب تصديقا سمى طريقه دليلا وهو اى الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظنى الموصل الى الظن كما يعم الطريق الموصل الى
العلم والقطعى الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعى ويسمى الظنى امارة
وقد يخص الدليل ايضا بالقسم الاول اى بما يكون الاستدلال فيه من المعلول الى العلة كتعفن الاخلاط [illegible] برهانا انيا
ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا المقصد الثانى المعرف ويقال له معرف وقول شارح
المعرف لانه معرف لطريق الى معرفة [illegible] فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشىء معلوما قبل ان
يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه فى الجلاء او اخفى منه لم يكن معلوما قبله ولا يعرف به [illegible] اجلى اى
لا يعرف الشىء بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا
كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة او بمراتب ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشىء من القوة
الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشىء فى زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد ان يساويه [illegible] اى لا بد من ان
يساويه فى العموم والخصوص ليحصل التمييز [illegible] مطلقا او من وجه لم
يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شىء صدق عليه المعرف [illegible] افراده
على تقدير كونه اخص مطلقا او من وجه لم يكن جامعا لجميع افراد المعرف فلا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق
عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة فى الصدق قد ذهب اليه المتأخرون اذ يجب تحصيل التام بحيث تمتاز جميع افراد المعرف
عن جميع ما عداها ولا يلتبس شىء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يعاديه [illegible]

بالفصل [illegible] عن بعض ما يعاش [illegible] صرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخرج عنه ما هو منه

وجوزوا الرسم بالاعم والاخص مع ايراد كل بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تمييز الشيء عن بعض

اغياره لم يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس بشرط له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء

او عرضي له كذلك يكون بوجه [illegible] او عرضي [illegible] لم يكن كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام [illegible]

[illegible]

لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من الجزئيات حكم الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل

لان الانسان والفرس وغيرهما مما استقرئ من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما الجزئي على جزئي

[illegible]

ما لا دليل على ثبوته انتفاء النظر بان ايضا لجواز معارض للدليل الاخر لعدم ما يدل عليه او غلطوا فيه لا دليل عليه اي الحاصل انا
اذا استقرينا لا نجد دليلا على حكم نظري فان يجوز ثبوته ما لا دليل عليه جاز ان لا يكون الا كذا الدليل معارض في نفس الامر لا دليل
لنا على وجوده كل المعارض بالفعل وجاز ايضا ان يكون مع وجوده كل الدليل غلط لا دليل عليه ولم يكشف لنا ولا لغيرنا
ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان كون ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون
باطلا واشار الى الثاني بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء من شأنه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا
دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزم تجويز اثبات ما لا يتناهى من امثاله والجواب ان لو كم في شيء بعض انه
لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدم علمكم فان اردتم الاول فانا نعلم الدليل على كل الشيء في نفس
الامر ممنوع فان نتمسكم ادلة المثبتين بعلم وجدانكم بالاستقراء دليلا على الانتفاء حكل لجواز ان يكون ثم كل دليل
لم يطلع عليه احد وليس يسلم فعلم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدمه كل الشيء في نفسه فان الصانع تع لو لم يوجد العالم لم يدل
ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم العلم بالدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدمه كل الشيء في نفس الامر والا
لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع
وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليس عندهم ادلتها وكذا يلزم كون الاجهل
بالدلائل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدمه كل الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما
لا يعلمان عليه دليلا او زاد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده
لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اكثر علما بالاشياء مع انا ندعي العلم بالدليل ونحكم
في الاستقبال ومنع الاحتمال لا يكون الجهل مع الحال معيلا للتعليق بعدم المدلول دفع بانه العقول لعدم الدليل ونحكم
في الاستقبال كاخبار الشارع بالايام الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون
علم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الحكم الشاهد يخص بما ضروري
والا كان العلم بعدم الحكم نظريا الضروريات وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية
معلوم البديهة فلا يتوقف على الاستدلال بشكل المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له انا منع لقاطع دل على امتناعه
امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق مع
والا اي وان لم يسلم قاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيما لا انتهاء فيه في جواز ثبوته في نفس الامر كسائر
الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا انه مع ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت
يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدمهما دليل الطرفين اي
الانتفاء والثبوت الجزم بهما في شيء واحد لانه اذا علم دليل الثبوت على عدمها قطعا اذ الكل لا يخلو

ما ادل على ثبوته جزمنا بانه ليس شيئا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على ثبوته لم نجزم بانه نفي
فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الحكم بالنقيضين معا
وايضا يلزم منا ان يكون عدم دليل النفي مستلزما للاشعار بعينه اي نفي ما لا انتهاء فيه وانتفى هذا النفي فظهر الفرق والحق
الاشكال الا انا نقول الحكم بعدم ثبوت اي ثبوت من لا يوجد دليلا على ثبوته ليس لكل المدارك الذي هو علم الدليل على ثبوته
ليس لكل المدارك الذي هو علم الدليل بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم ولولا هذا
الاشعار القاطع لما جزمنا بعدم ثبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالفرق ما ذكرنا بالقياس اي الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت
طريق ضعيف من جهة علينا ان نفي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت
على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت الحكم فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه
يلزم منه اثبات ما لا يتناهى واما يمتنع هذا الجواب لو ابطل الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تبطل دعوى
علم الفارق مع ظهوره وعلم مسموع الطريق الثاني من سبل الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد واما المتكلمون
اذا جاوزوا اما يحكم الله سبحانه فيقيسون على الممكنات فانما اقتبها ويطلقون اسم الغائب عليه تع لكونه غائبا عن
الحواس لا للتعدي وهذا القياس هو في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وسواء هذا
الاثبات بطريق المعين فيشكل هذا الجواز خصوص الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوص الفرع
الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقدير بن لا يتعين بها علة مشتركة وعلم فيها اي في اثبات العلة المشتركة وبيان
عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور احدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا و
عدما اي كلما وجد كل المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم ورد كل مثل ما قال المعتزلة لم الاضرار بلا جناية يتابع الاعواض
لاصح في الشاهد اذا املنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على سنن الوجوه كان قبيحا واذا لا عليه يمنى من سابق الوجود
كان قبحه مقدار الفعل مع بعض الاعتبارات وجودا وعدما فعلما انه علة القبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله احد الحكم
لوجود علته ولو صح ما ذكرتم لم الدوران الا على علية المدار للدائر والا لدل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة
معه وجودا وعدما وكونه علة ممتنع قطعا وكذا المشروط دائر كل مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء
الاخير من العلة وليس شيء منهما بعلة للمدار علة للدائر فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور
فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا فلا ينتقض قلت فلم يكف الاستدلال
بالدوران وحده وايضا كون تلك الصور غير صالحة للعلية العرفية الفعل ما لا ينتقض اصلا واي جار وقع المقصود
هنا اما يتم بالتعيين دون الظن وايضا يجوز ان يكون في الصورة الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه مع ان لا يكون المدار
علة للدائر وقد يتفق هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا بوجوه الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه

(margin) هذا الكلام للامام الرازي
(margin) الوجود امارة للنفي وهو ... دليل الوجود مستلزما ...
(margin) ماوراء

ان علي المعارف فبحث فيه وقد مر فساده الثاني انها اي المدار والدائر مثلا اذا علم علما يعني انه اذا علم المدار وحده و
لم نعلم معه شيئا علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم نعلم الدائر فدل على ان العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا ان العقل
ينبه الوجوه علمنا بحججه وان لم نعلم شيئا غيره اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم بحجته وان علمنا ما سواه من الاشياء لكن
لا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما تقدم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض بما ذكرتم بالمضافين كالابوة والبنوة
فان العلم بكل منهما وحده من غير ان نعلم معه غيره يستلزم العلم بالاخر مع ان الدوران بينهما من الجانبين مع انه لا يمكن ان
لا يمكن ان يكون منهما علة كيف والعلة لا تنتقض بما ذكرتم ولا تكون بالاطلاق نفيا لكل ما نعلمه وحده غير علة لكل الغير

[illegible]

ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات لانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات ووافق المصنف المحصل بادخال الوجدانيات مثلا على ان المقصود الاشارة الى الحس اعم من الظاهر والباطن

المسلك فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بالعلة موجودة في الفرع وظهر في بيان كل طرق الاول الطرد والعكس والسبر مباحثه ثم قال الطريق الثاني عشر اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال في الثالث الالزامات هي من انواع القياس واراد ان الالزامات لما الطرق الاربعة الضعيفة التي حصل الينها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي فيها النقض فتقريرها المصنف اولها لما الطرق المثبتة للعلة المشترکة المقصد السادس في المقدمات الى التصديق مطلقا على يقين قطعية يستعمل في الادلة القطعية وظنية يستعمل في الامارات الظنية

القطعية اي اليقينية اليقين هو اعتقاد ان الشي كذا مع مطابقته للواقع والاعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاولى ستة الاولى الاوليات وهي ما لا يحتاج العقل فيها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء تصوراته ومنها ما يختلف بالنسبة الى الاذهان المستعدة المتفاوتة في التصورات الثانية قضايا قياساتها معها وهي قضايا يحكم تصورات اطرافها مع وسط لقياس يحصل الحكم فيها وهي قريبة من الاوليات كقولنا الاربعة منقسمة بمتساويين ومن فوائد التصنيف هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصور طرفيها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فهو زوج الثالثة المشاهدات وهي ما يحكم العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى حسيات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى وجدانيات وما يعد منها الحكم بان لنا شعورا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا الاحكام الجزئية كما في قولنا هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فالعقل الاحساسات الجزئية يعد النفس لقبول العقد الكلي من المبداء الفياض ولا شك ان بكل الاحساسات ما تؤدي الى النفس لهذا كان حاسة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء الرابعة المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار والابد فيه من قياس خفي وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لا يكون اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهيته لكن البتة اذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا ان الضرب بالخشب مولم وان شرب السقمونيا مسهل الخامسة الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك كحكم الصانع لا بعد فعله فانا لما عرفنا ان افعاله في محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكيم حدسا وكذا لما شاهدنا الاختلاف التي في تشكلات النور بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها خفيا تساويهما وان لم يكن العلم لم يكن حاصلا الا بها وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها قياسا مختلفا بحسب اختلاف العلل في ماهياتها

السادسة المتواترات وهي ما يحكم بها العقل بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد اخطاء فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط بلوغ العدد مبلغا يحصل اليقين معه فعلم العدد لا بد في المتواترات من تكرار ولو في ضمن الكثرة على المحسوسات على تقدير انها كانت الحكم الكلي اجري مجرى الحكم الجزئي ولا بد ان يكون مستندا الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر حكما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم الا ان كالمحسوسات السابقة والمحسوسات على تقدير الوضع الا الامور المحسوسة صادق لحكم كل حس في حسه فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات وبطابقتها كانت العلوم الجاري مجرى المحسوسات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الالكما يقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فان ادراكها باحكام المحسوسات كان حكمه بان كل ذلك اذا كان موجودا لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادي الاصلي السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او من اشرب قلبه بالعقائد المضادة للاوليات كما للبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات التي هي الوجدانيات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلذلك لم تقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم وذلك الامر ان كان التوسم فهو الوهميات وان كان فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضايا الى حكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية بل كانت لازمها في القضايا قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات فليس من المبادي الاولى التي يحتاج اليها معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل الاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو سماع الاخبار في التواتر وتكرر المشاهدة في التجربة ولا بد من امر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي في كل من التجربة والحدسيات وهذا القسم لاحتياجهما الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا كان القول فيهما على القياس الحاصل للحكم كسب فلذلك كل احد منهما قبل والمقدمات الظنية التي تستعمل في الامارة فقط اربع الاولى مسلمات يتسلمها الانسان من غيره في موضع اخر كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل باطل عند الحكماء والمشهورات مما يحكم بها لتطابق الاراء اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او عادات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات توخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم

ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على انتفائه تجويز ما قام الدليل على انتفائه والا فيجوز ان لم

يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لاحتمال ان يكون [illegible] ذلك [illegible] ان لا يكون اللازم من ايجاب عدد مخصوص [illegible] مطلقا

الاستدلال المفروضة [illegible] من الاعداد [illegible] على المشاركين [illegible] المساواة

كيف المعتزلة [illegible] الصفات [illegible] الصفات الذاتية القديم

متساويان من جميع الوجوه [illegible] الصفات فلا يكون قيام الصفات [illegible]

نعم [illegible] متعلق [illegible] متعلقا

[illegible] المعلوم [illegible] المتكلمين وجود

المجردات كالعقول والنفوس الناطقة [illegible]

[illegible]

[illegible]

في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق ثم انه قد ينقسم الدليل الى ثلاثة اقسام
فيقال مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك
المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد
تكون بعضها مأخوذة من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فالاولى
ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من العقلي والنقلي ليظهر صحة القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي يطلب
بالدليل ثلاثة اقسام احدها ما هو ممكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ونفيه حتى لو خلي العقل وطبعه [illegible]
لم يحكم هنالك بشيء من النفي والاثبات نحو جلوس غراب الان على منارة الاسكندرية فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما
كان غائبا عن العقل والحس استحال العلم بوجوده الا من قبل الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار
والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه
عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور لان كلا منهما
يتوقف على الاخر الثالث من المطالب ما عدا هذين نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات
الصانع وقدرته بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم [illegible] الرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث
العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فيجوز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلب
يمكن اثباته بالعقل اذ لا يمتنع عقلا اثباته بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت في المقصد
الثامن الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب او لا قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة
لتوقفها اي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معانيها المخصوصة
والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة [illegible] الالفاظ
ونقل النحو [illegible] ونقل الصرف [illegible]
العلوم الثلاثة تثبت برواية الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي رواها عنهم احاد من الناس كالاصمعي
والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من الكبار شعرا
وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما اي رواية الاحاد والقياس [illegible] ظنيان [illegible] والثاني وهو العلم بالارادة موقوف
على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى
اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الان منها وعلى عدم الاشتراك اذ
مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى اخر غير ما فهمناه وعلى عدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي
لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله وعدم التخصيص اذ

على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتأخير فانه اذا وقع كان المعنى
ما ذكر كان المراد معنى اخر لا ما ادركناه والكل اي كل واحد من النقل واخواته لجوازه في الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم
بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وكذا النسخ وكان المصنف
ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة
لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي
قطعا بان يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى اخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه
الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن
الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع
النقيضين ولا بنقيضهما بان يحكم بانتفاء مقتضى كل واحد منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل
بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته
الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل
الذي هو فرعه وصحته فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفي ابطال الاصل بالفرع
ابطال الفرع ايضا اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فيلزم
من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه فلم يكن ما
[illegible] باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما
ولا تقديم النقلي على العقلي تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب [illegible] فلا يحكم بثبوت شيء من مقتضاهما
بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات لانا نقول [illegible] لان وجود المعارض العقلي اذا وجب التوقف في الدليل
النقلي اليقيني ما لم يعلم عدم كل المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يقتضي تطرق الاحتمال
والخطأ في الدليل العقلي القطعي [illegible] لا يبقى النقل حجة قطعية [illegible] في الدلائل القطعية [illegible] الدليل
العقلي اليقيني من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في
تتبع الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع بالعدم اذ كثيرا ما يكون هناك معارض عقلي
لم يطلع عليه [illegible] ان دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها موقوفة على امور ظنية فتكون تلك الدلالة ايضا ظنية
لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كان كذلك لم يكن مفيدا
لليقين [illegible] الدلائل النقلية [illegible]
او متواترة [illegible] تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء في

بان المعدوم ثابت او لا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهي الحال او لا فهنا احتمالات
ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق والمحققين اي
من متابعيه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج اما ليس ثبوت في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ويكون الاول
هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه [illegible] الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت
والواسطة امر ثبوتي [illegible] القاضي الباقلاني [illegible] امام الحرمين [illegible]
[illegible]

وهو من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي نريد منها الان [illegible]
[illegible]

كما ان الموجود والمعدوم قسمان منه وغيرهما اى غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان الحق ثبوت نفسه فثابت والا فمنفى
فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذى يقابل المنفى يساوى على [illegible] المذهب الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب
الثالث يساوى الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يساوى الحال فقط واما المعدوم فعلى المذهبين الاخيرين يساوى
شمل المنفى اى الممتنع والمعدوم الممكن على المذهب الثاني [illegible] المنفى كما في المذهب الاول الذى يرادف فيه الثابت الموجود
ايضا واما الحكماء فقالوا اى تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما الا يكون له تحقق من الوجوه وهو المعدوم واما
له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من [illegible] وحقيقة اى لا [illegible] الموجود بمجاز [illegible] يكون
[illegible] الخارج [illegible] الخارج والا فهو الموجود الذهني
فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه [illegible] الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي
فانه [illegible] موجود خارجي [illegible] حتى
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الموجود اما ان يكون [illegible] فهو الموجود الخارجي [illegible]
[illegible] الموجود [illegible] العلم [illegible] الممكن لذاته [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الممكن [illegible] لا [illegible] العرض [illegible] الكون
الامكان [illegible] الممكن لذاته [illegible] محل [illegible] كل المحل ما حل فيه
هو العرض [illegible] في موضوع وهو الجوهر سواء [illegible] محل او وجد في محل لا يكون [illegible]
ما حل فيه [illegible] الصورة [illegible] المادة [illegible] كل المحل الذى هو المادة [illegible]
الصورة فان المادة [illegible] الصورة [illegible] فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل [illegible] المحل
المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع
المادة متباينان [illegible] المحل [illegible] الاخصين [illegible] وكذا العرض والصورة متباينان [illegible]
[illegible] المحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اى في الخارج اذ لا يثبتون الموجود الذهني اما ان لا يكون له اول

اى لابتداء لوجوده [illegible] ان [illegible] العدم وهو القديم او يكون له اول اى [illegible] العدم
وهو الحادث [illegible] الحادث اما متحيز بالذات [illegible] المتحيز بالذات او لا متحيز [illegible] بالذات [illegible] الجوهر [illegible]
بالمتحيز بالذات [illegible] بالذات [illegible] بالذات [illegible]
العرض [illegible]
[illegible]
مع [illegible]
[illegible]
[illegible]
جعلنا [illegible] الحادث [illegible]
[illegible] لا يكون موجودا [illegible]
[illegible] البارى في هذا الوصف [illegible]
البارى [illegible] هذا الوصف [illegible] البارى [illegible]
[illegible] البارى [illegible] هذا الوصف [illegible]
لا متحيز [illegible] الحادث [illegible] القديم
[illegible] الاول [illegible]
[illegible] الحقيقى [illegible] بالوجود [illegible]
اى هذا الوصف [illegible] الوجوب الذاتى [illegible]
[illegible]
[illegible] هذا الوصف [illegible]
[illegible] حادث [illegible]
[illegible] الوجود والعدم [illegible]
الاوائل [illegible] الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible] التصور [illegible]
[illegible] التصور [illegible]
[illegible] التصور [illegible]
[illegible] المتصور بالبديهة [illegible]

اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان حد كل المتصور ايضا محتاجا الى حد كل التعريف فلكون بديهيا او على التنزل اي
اذا نزلنا عن كون بعضها بديهيا متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبي لا بد من الانتهاء الى دليل الى طريق موصل الى ما لم
وبصوره وجوده اي من وجوده كل الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وتصديق ويكون موجودا اي موجود كل
الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر ثم الدليل
على بداهة تصور الوجود فانه لما كان وجود كل الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من
وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من
وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فاذن تصور علم الانسان
بوجوده مكتسب قلنا سنبطل في باب النفي وسوء التعليم الاثبع في المقصود الا ان ما نعرف وجود الدليل بالكسب
ان يستدل على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون
العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضروري
فلا اشكال في حكم الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى
التصور كما اشار اليهم ان الممنوع لصرحه بان وجوده يتصور بالبديهة وحد المتصور بالبديهة بديهي قال ههنا او نقول
بعد التنزل ان كون كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل والدليل على ما لبس بل الا اتفق الدليل في معرفته موجود فلكم انتهاء
بوجود المحمول للموضوع والعكس لم يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل
والدليل على ما لبس لا بد بل على وجه يكون العلم بوجود محمولها للموضوع بديهيا والمستدعي لتصور الوجود
المطلق بطريق البداهة فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجهة انما يكون في
اكتساب التصديق فلعله الاحتمال انه لا دليل على ما ليس له كل الا عن ذهن موضوع من مستلبس لان اكتساب للعقل الا بالقياس
الى السوء قد ابتنى على الموقف من حكم موجود اما صرفا او مشتبه اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فلكم الوجود المطلق
في نفسه تصورا به اي جواب الوجه الاول بان الاثم ان وجوده حقيقته ممكنها متصورة بالبديهة ثم اما موجود بصدق
بديهي حاصل بلا تصور منه كسب وانه لا يستدعي تصور وجود بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفيه اما المسائل
بانا حقيقة لكنها غير بديهية واذا كان وجوده متصورا او موجودها بديهية كان اللازم منه بداهة تصور الوجود
المطلق بوجه ما والنزاع فيه انما الكلام في انه تصوره بكنهه بديهي فان خلا كان الوجود معنى فلعله مشتركا وذاتيا
لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظا فليس هناك وجود مطلق متصور بداهة او كسبا واذا كان عرضا
لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهية تصور عارضها اصلا لان طلب المحمول ان كل انا موجود حتى كل
العارض مطلقا الخصوصية فرد منه وايضا اذا طلب موجودية شيء عن غيره من فرد ونحو كل العارض مع الاصل

فلا بد ان يكون متصورا اولا فيكفينا تصوره كل العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي
ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذا المفهوم مما عارضا لحقيقتيهما قوله في التنزل او لا
لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع بل لا بد من دليل موجود ضروري معلوم بالضرورة واما وجود
فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود فان الدليل لما يكون موجودا يكون عدميا ايضا كعدم العلم الدال على عدم
المطر فاما استدل بصدق المقدمة على نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجود مما في الخارج على وجود المدلول فيه
فان الدليل والمدلول قد يكونان معدومين والحاصل انما يتوصل بصدق مقدمات الدليل الا بالعلم بوجود كما ان
المدلول كذلك تصور اجزاء الموقوف الا بالعلم بوجود بل الى الفرق ظاهر استدلالكم فان قيل المدلول الدليل سواء
كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم بوجوده في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل قلنا
هو مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم بوجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا
الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد
لا يوجدان كقولنا كل شريك الباري ممتنع ولا بوجود المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولنا كل زوايا مثلث بصدق
المحمول على الموضوع وهو المعنى الاخر لما من موجود الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود
سواء كان قولنا الشيء اما موجود او معدوم بديهي يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود
والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا ولا يتوقف هذا التصديق على تصورهما بوجه ما الا سواء الاشياء او مسلم فعلى ما
المستوى بتصور العقدة ويكون تصوره في حدود الامور ايضا بديهية فان قيل ان ادعيتم انه اي هذا التصديق
بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه والحكم بان كل لجميع اجزائه موقوف على الحكم بان
الوجود بديهي فقد يتوقف مقدمة الدليل على عين المدعى او تضمنه لان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين اي
غير محتاج الى الاستدلال فمسلم لجواز ان يكون تصور طرفيه او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون
الحكم في نفسه بديهيا فلا يلزم من هذا التصديق بديهي مطلقا لا مصادرة لان بداهته مطلقا في نفس الامر يتوقف على
بداهة اجزائه اي العلم ببداهة كل وبعضها منفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل من التصور
كسبا للملوم والصبيان نعلم اجمالا ان كل وبعض اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود
جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية اجمالا كل جزء من
اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بالكلية
كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من انه فرد من افراد الانسان اجمالا لاعتبار الحكم عليه باعتبار
خصوصيته فان الحكم يحمل باعتبار العنوان والاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها

بالقوة فيستدل بالكسب عليها حتى تخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بالكل [illegible]

الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء التي يرد منهما كلها بديهي وعلم ان كل [illegible]

بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور [illegible] الوجه الثاني انه لو [illegible]

تصور الموجود والمعدوم [illegible] التصور بالكنه الوجه الثالث واما [illegible]

الوجود متصور بالكنه [illegible] بالكسب اي لو كان [illegible] بالحد او بالرسم [illegible]

باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد [illegible]

بسيطا [illegible] واما [illegible]

بوجودات [illegible] الاجزاء [illegible]

من الوجود [illegible]

[illegible]

اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال بالشاعلي نحو التركيب من الوجود
فيتصف الوجود حينئذ او بعده او قبله قلنا هذا انما يتوجه على مابين الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتباينة الوجود في الخارج
وسواء كان بين الجنس والفصل في الخارج ويتقدمها بالوجود على النوع فممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمها على
النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سياتي تحقيقه او يقال اتصاف اي جزء الوجود يتصف بالعدم اي بالمعدوم
بل العدم ولا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء
متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة
مثلا محض امور لاشئ منها بعشرة اعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان
نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون الحد التفصيلي جزء من الاجزاء فان
صفة الجزء ليست جزء من المركب قلنا انما يجاز ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب
تعريفه الكنه وايصاله اليه واما انه لا يفيده اي الكنه شيئا من الرسوم اصلا فلا لجواز ان تكون من الخواص ما
تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف
من الوجود مصادرة قلنا لانسلم كونه بديهيا ويدعى انه كسبي كيف نسلم انه لا اعرف منه بل نقول كونه اعرف
موقوف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستدلال ليس بصحيح عندنا قوله
في الاستدلال بانا نحكم على كون الوجود واحدا وقد اعتراه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما
للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم لجواز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال
عن ذلك بان الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
ونحن نقول بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام
قوله في هذا الاستدلال شرط العام ومعانده اما قلنا من شروط الخاص ومعانده قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما
هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الخارج لان العموم والخصوص انما يعرض للشئ باعتبار ذلك فالاعم
متحقق في جميع افراد الكل والاخص في افراد اقل فاختص بتلك الاشيا في العموم والخصوص ككون الحيوان في جميع
الانسان بل صفته فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم
يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة
الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصور الذهنية تستتبع بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص
فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متعاونة الا ترى ان الضد اقرب خطورا بالبال
مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرطا لتحقق الاعم في الذهن

شرطا

شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي والمنكر لكون
الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي يحتاج الى التعريف لبعض الاول الى اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ
فلا يكون شئ منها كالماهيات خاصة لكن شئ منها بديهيا اما البديهي بعض معلوماتها وانا زائد عليها كما هو مذهب غيره فلا يكون
الوجود من عوارضها اي عوارض الماهيات فيتعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست
بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب انه اذا كان عارضا للماهية
يعقل تبعا لها اذ لا يعقل تصور مفهوم العارض من حيث ملاحظة معروضه ومن يتوقف تصور الوجود اولا على اكثر التصورات
كيف مسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية ما بحسبه وقد تكون ضرورية فيتعقل العارض
تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يتعقل العارض تبعا للماهية مطلقة الصادقة
على الماهيات كلها وانها بديهية … لان الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة
التي ليست بديهية يحتاج الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني لو كان الاشكال انه
لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تشتغل العقلاء بحل القضايا البديهية لكن الوجود ضروري ولم
يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين
ساير المتصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا … التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب
اللفظ فان البديهي ربما كان مما يطلق الاسم عليه لكن لم يكن مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به
تعرف بعد انه مدلوله ومراده وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان العقلاء لم يشتغلوا بتعريف الكون في الاعيان
الذي وقع النزاع فيه لكن ما عرفه لما تصوره انه اي الوجود ليس معرفة الاعيان بل هو تصور وقت الكون في الاعيان
ولم يعرفوا الشئ الذي يجعلوه انه الوجود ضرورة بل اشتغلوا بتعريفه وكل ذلك لا ينافي … الاعيان العرفية الثانية
من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا اكتسابا بل هو ممتنع التصور واحتجوا
عليه بوجهين الاول تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة ومعنى المدرك معنى التميز عن غيره
ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو جزء مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود
المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الاخر والجواب ان تصوره
متميز عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يحتاج تصوره الى تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمناه لكن
السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت … الوجود اذ قد عرفت مما ذكر ان المعتبر في الموجبة ثبوت المحمول
على الموضوع وفي السالبة … ثبوت المحمول له لا الوجود للموضوع بل نعني اتصاف الموضوع … فلا يكون الايجاب
عين الوجود ولا السلب ما يتعلقه تعقل هذا والسلب … في حكم الصدق والاتصاف فلا يكون نفس العلم والا لكان مستلزما

نفس الصدق

لتعقل ايضا ثم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ح كل الصدق والاتصاف [illegible] المعناها
الحقيقي الذي [illegible] الامر الثاني التصور حصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورًا
وللنفس [illegible] الا امتناع تصوره [illegible] في العقل المطلق اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما
ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نسلم الوجود الذهني وليس يلزم [illegible]
ان تصور الوجود وحصوله للنفس فيكون العلم بالوجود ح علما حضوريا لا احتياج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم
في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق او الوجود النفسي او عارض [illegible]

[illegible]

نعم بر [illegible] على طريق الوجه ان يقال الوجود مورد القسمة وكل مورد القسمة مشترك فالوجود مشترك اما الصغرى فلقولنا الوجود اما
وجود الجوهر واما وجود العرض واما الكبرى [illegible] النقيضين محصل الى مشترك فالجواب [illegible] مورد القسمة
انه مشترك لفظا مسلم لكن لا نفيد وان اراد انه مشترك معنى فممنوع فان العين تنقسم الى الباصرة والفوارة وليس بمشترك معنى فان قيل
منع السند بان يقال لا نسلم ان المشترك اللفظي ينقسم وانما هو مورد القسمة [illegible] المعنوي [illegible] الوجود [illegible] مورد
بالتاويل فلا يتم المطلوب ۞ امام

[illegible]

على العدم المطلق او الوجود الخاص فانه اذا فقد يرد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا لم يكن حاصرا
لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد به موجود بوجود ما من الوجودات
او ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فح كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا
للوضع بحسب اصطلاحه والجواب انا التزام ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان
الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والرفع نفس الحقيقة
المخصوصة ورفعها خاص بلا شبهة وان الوجود زائد على الحقائق بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بحيث
رفع يقابله ويكون الترديد بين كل الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثم
ومن رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء عن القضية اي كون الوجود مشتركا معنويا ضروري لا حاجة فيها
الى دليل كيف لا وانه حق بيننا نجزم بالفرق بين الموجود والموجود كالسواد والعاقل الموجود بين هذا من الشركة
في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالساكن والعنقاء وليس هذه الشركة المذكورة في الكون بحسب
اتحاد الاسم لانا نجزم مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا منع الا للعناد فانه غير مقبول و
اما بالنسبة الى المنصف فقطعي فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية فالمص ولعوده لصحة الماهية والتشخص فان الحال فيهما
كذلك ايضا فان الكون بحسب الاشتراك ثم الكلام وان ادعي معه العاقل بين افراد الموجود بطل التشخص الوجه الخامس
قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم ان معنى الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لو لا انه يتصور
مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات لحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات لان هذا البرهان في كل وجود وجود انه
كذلك اي غير مشترك واذا لم تكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة ولفظ عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان
تلك الدعوى ح متعددة بحسب المعنى بتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحد من تلك الدعاوي من برهان على حدة
والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا شاملا للمتعدد فلا بد من ان تكون الدعوى عامة شاملة لذلك المتعدد وعمومها
اياه انما يكون بان يعقل معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد ثم قال الوجود
غير مشترك فلا يشكل انه حكم هذا الحكم مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود ولو كان مفهوم الوجود مختلفا لا
وكل القائل الى البرهان على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على
متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد
متعدد باعتبار خصوصية كل واحد متناول لكل وجود فلا بد من ان يتصور معنى واحدا شاملا للموجودات باسرها
ويحكم على ذلك المعنى بحكم اجمالي صادق حوله بانه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان
الوجود مشترك والجواب انا ما عندنا ان الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا شيء من معنى مشترك بينها يسمى

الوجود

الوجود وحده لا [illegible] مشتركا فتامل لكنه تصور وجود كذلك كما تعال الا وهو تخصيص مشترك فيه بين اشياء فانه لا يقتضي
مشتركا بينها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه وتحقيقه ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط وهل لي بحاله الفاضل
المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا المعنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فحكم عليها حكما عاما لما عدا العنوان
المتناول لها بما من غير حاجة الى البرهان على خصوص كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا
لم ينحصر الواحد عن المكلف فانا اذا قلنا ان العدم كون الوجود معاني متعددة الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما بحسب
الوجود بمعنى والعدم بمعنى اخر فيكون الشيء الواحد ايضا ممكنا معا فلا ينحصر اصلا علاوه فاذا كان الوجود بمعنى والعدم
لا لاستحالة ان يكون المعنى الواحد الى شيء والعدم للوجود والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على
جواز ان يكون الشيء لا معدوما او موجودا ان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها
معلوم الامتناع بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودا بوجودين وما كان
زائدا عليها [illegible] فان قيل ليس الوجود مشتركا معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بان نفس
الحقيقة في الكل [illegible] ومنها مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن و
مشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لشناعته لم يلتفت اليه المص المقصد الثالث في الوجود نفس الماهية او
زائد عليها وفيه مذاهب ثلاثة اذ لم نقل ان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل الواجب والممكن معا
او زائدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل احد
فانحصر المذاهب ثلاثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكنات
كانه لو صرح المص الاول لكان الوجود [illegible] لكان الماهية من حيث هي [illegible] اي اذا اعتبرت الماهية مجردة عما
مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فتكون معدومة [illegible] واسطة بينهما فيلزم حينئذ من انعدام الوجود انعدامها
وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه باطل [illegible] ان يكون الماهية ح موجودة معدومة معا والجواب
من قبيل الاول المنقوض بسائر الاعراض الزائدة على معروضاتها لا اشتباه في [illegible] السواد مثلا اذا قام بالجسم
كان الجسم من حيث هو غير اسود فيلزم اتصاف الجسم [illegible] بالسواد الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان كل جسم اسود
وليس باسود معا [illegible] والثاني الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المواضع السابع
فكل منهما اي من الوجود والعدم امر زائد عليها [illegible] الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بمعنى
انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود
كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يكن لنا ان نحكم عليها بانها موجودة او معدومة
والمعنى ان الماهية مسكوت عنها [illegible] يلزم الواسطة [illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible]

لا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كلا ح لكن على قياس اتصاف الاعراض
الى محالها الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجوده [illegible] الحكم البديهي بنفسه ضروري فان ما لا ثبوت
له في نفسه لم يكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم
ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود آخر ثبوتي فيلزم كون الشيء موجودا مرتين [illegible] وايضا يلزم تقدم الشيء
على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق وعود الكلام في ذلك الوجود الثاني لو كان غير الوجود
اللاحق فانه لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان الحاصل قيام هذا الوجود بها وجود [illegible] فيتسلسل
الوجودات الى لا نهاية له وهو محال مع امتناعه [illegible] وجود الكون [illegible] فيكون عين
الماهية [illegible] العوارض [illegible] الماهية [illegible] ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف
المعدوم بالصفات الثبوتية وكل الوجود لا يكون الا قائما على الماهية [illegible] جميعا [illegible] يكون عينها
[illegible] الضرورة [illegible] الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة
ثبوتية سوى الوجود على قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف [illegible] اما الوجود فالامر فيه على عكس ذلك لانها
[illegible] الوجود [illegible] كون الشيء موجودا مرتين [illegible] تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات
الى ما لا نهاية له [illegible] الاحكام العقلية [illegible] اصحاب
العلوم الطبيعية احكامها العامة [illegible] الضرورة [illegible] بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج
فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل [illegible] العقل
[illegible] فلا يكون [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] على الماهية لانه عينها [illegible]
وان لم يذهب الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصاف
بالعدم [illegible] الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية [illegible] الى الكلام
الملازمة اذ لا يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا [illegible] ولا [illegible] الاتصاف
اما المستحيل اتصافه [illegible] ان الوجود [illegible] على [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] القدم [illegible] الحدوث [illegible] القدم والحدوث [illegible]
امثاله اي امثال ما ذكر من [illegible] الامكان [illegible] الى [illegible]
[illegible] الكل [illegible] مفهوم [illegible]
[illegible] مفهوم القدم واما مفهوم [illegible] وجود [illegible]

للماهية موجود [illegible] زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا [illegible] كل ما [illegible]
[illegible] واما [illegible] الاقسام [illegible]
ماهية الواجب [illegible] الممكن [illegible] الماهية [illegible] المذهب [illegible] ماهية الواجب
[illegible] ماهية اي لم يكن [illegible] زائدا عليها [illegible] ان يكون جزءا منها
[illegible] زائدا عليها [illegible] موجودة [illegible] ماهيته [illegible]
[illegible] ماهيته [illegible] والمحتاج الى الغير ممكن [illegible] ممكنا [illegible] العلة [illegible]
غير الماهية الواجبة [illegible] وجود الواجب معلول الغير [illegible] العلة الماهية
الواجبة العلة متقدمة [illegible] على المعلول بالوجود [illegible] الماهية [illegible] الوجود [illegible]
بالوجود [illegible] الدليل [illegible] كون الشيء موجودا قبل وجوده [illegible]
موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات [illegible]
[illegible] لان الماهية المقتضية [illegible] الوجودات المتسلسلة [illegible] الوجود [illegible] زائدا عليها [illegible]
[illegible] كون وجود الواجب [illegible]
على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة [illegible] بل المراد انه [illegible] زيادته و
قيامه بالماهية [illegible] الماهية [illegible] العلة [illegible] متقدمة
على المعلول [illegible] بالوجود ممنوع فان التقدم [illegible] العلة [illegible] المعلول [illegible]
الوجود [illegible] الماهية الممكنة [illegible] قابلة للوجود [illegible] المقبول [illegible]
[illegible] كون [illegible] موجودا مرتين [illegible]
والتسلسل [illegible] الوجود [illegible] الفاعل [illegible] الاجزاء [illegible]
للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه [illegible] التقدم [illegible] الاجزاء بالوجود [illegible] التقدم
[illegible] الاجزاء والماهية [illegible] الماهية [illegible] الوجود
[illegible] اصلا [illegible] المقوم
على الماهية [illegible] بالوجود [illegible] الواقع [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الواحد متقدم على الاثنين [illegible] الوجود على الاثنين [illegible]
[illegible] وجود [illegible] المقوم [illegible]
[illegible] التقدم [illegible] بالقياس الى الماهية [illegible] الحقيقة [illegible] المقوم

لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا نتعقله الا باعتبار الوجود وهو ان هذا الذي حكيناه من تقدم المقوم
بالعدم حال عدمه [illegible] هذا المنع اذ قد ثبت ح ان علة من العلل قد اتصف بالتقدم على المعلول [illegible]
مصدرية فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون ح العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اذا اخذ الجزء ماهية
الجزء حال عدمه فهو من عوارضه ومعلول لماهيته فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر
يكفي في المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها [illegible]
فهذه الحيثية هي التقدم [illegible] بل المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد ان يلاحظ العقل له
وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود [illegible]
ما لا وجود له لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد نفسه او ايجاد غيره [illegible] ماهية [illegible]
حيث هي مقتضية لوجودها [illegible] والمستفيد للوجود وهو العلة القابلية لا بد ان
يلحظ العقل الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال تحصيله
فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود [illegible] عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان [illegible]
عدمه فان مقومه للماهية [illegible] بالنظر الى ذاتهما بلا اعتبار [illegible] الحكم بالتقويم
مع [illegible] الوجود والعدم [illegible] اورد [illegible] على [illegible] بعدم
العلة الموجدة على معلولها بالوجود [illegible] والفرق [illegible] صورة [illegible] الى
من العلة الفاعلية [illegible] والعلة القابلية والمقومة [illegible]
[illegible] جواز المستند [illegible] الاشياء اصلا [illegible] الممكن او
الواجب [illegible] الاول [illegible] على الماهية الممكن [illegible] الاول [illegible] الماهية الممكنة من حيث هي [illegible]
العدم [illegible] لم يقبل العدم [illegible] الامكان [illegible] بالوجود الذاتي [illegible] ان الماهية الممكنة حال
كونها [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] الماهية الممكنة او [illegible]
[illegible] العدم من حيث هي [illegible] الوجود بنفسها [illegible] الوجود [illegible] بعضه
واما على تقدير كونه [illegible] الماهية [illegible] مع الوجود فلا يقبل العدم [illegible]
[illegible] العدم [illegible] الماهية الممكنة [illegible] الخارج [illegible] الوجود متصفة بالعدم [illegible]
حال العدم [illegible] الكلية [illegible]
نفس الوجود [illegible] الماهية من حيث هي العدم [illegible] الوجود لنفسه
[illegible] الكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة [illegible] الوجود [illegible]

الماهية ولو تم [illegible] الوجود بالكلية [illegible] اشتغال [illegible] العدم
[illegible] الماهية [illegible] كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثاني ان يعقل الماهية الممكنة [illegible]
[illegible] الوجود نفسها او جزءها [illegible] الشك [illegible] في الخارج [illegible] الوجود الذهني
[illegible] الوجود الذهني [illegible] التعقل [illegible] تعقلت الماهية [illegible] موجودة في الذهن [illegible]
الذهني [illegible] ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق [illegible]
الماهية سواء كان [illegible] ذهنيا او خارجيا [illegible] الوجود الذهني
[illegible] الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة [illegible] الشك فيه لان حصول [illegible] في الذهن [illegible]
[illegible] الشعور بالشيء [illegible] الشعور [illegible] الشك [illegible]
[illegible] الوجود الذهني [illegible] معلوما بالضرورة ولو كان [illegible] الوجود الذهني [illegible]
[illegible] الشك فيه [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] معقولة [illegible] عن الوجود الذهني [illegible] ولا يكون نفسها ولا جزءها ايضا [illegible]
ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن [illegible] الوجود الخارجي [illegible] ايضا [illegible]
[illegible] حصول الماهية في الذهن [illegible] بعض الفضلاء [illegible]
[illegible] الممكن [illegible] كون الماهية الممكنة معقولة [illegible]
الشك في الوجود [illegible] التصديق [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] الماهية المعقولة [illegible] الماهية [illegible] الشك في ثبوت
الشيء لنفسه [illegible] فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها [illegible] الشك في
[illegible] الماهية معقولة بالكنه [illegible] الماهيات معقولة [illegible]
[illegible] الماهيات [illegible] وجودها [illegible]
[illegible] الماهية [illegible] الوجه الثالث [illegible] الوجود [illegible]
الماهية [illegible] اصلا [illegible] السواد موجود مع كونه [illegible]
[illegible] السواد [illegible] السواد الموجود موجود [illegible] السواد
[illegible] سواد والوجود [illegible] السواد موجود كقولنا السواد لون
[illegible] السواد معقولا بالكنه [illegible] الوجود عليه الوجه الرابع انه

لو لم یکن الوجود زائدا على الماهیة لکان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه ای الوجود مشترک کما مر دون ای حمل الماهیة لان ماهیات الموجودات متخالفة بالضرورة وما یقال من ان الکل ای کل مفهوم بالضرورة تشترک بحسب الاوصاف لا غیر فالمتقید من نظر العقل تخرج من نمکات من الملتفت الیها وکذا الثانی باطل اذ لو کان الوجود جزءا للماهیات لکان اعم الذاتیات المشترکة بین الموجودات اذ لا ذاتی لها اعم منه فکان جنسا لها ان کان محمولا علیها والاکان جزءا مشترکا مثل الجنس من جانب انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول وحینئذ یکون ما یمتاز به الماهیات الموجودة فیکون الوجود جنسا لها ای لکل الفصول ایضا اذ الفرض انه جنس لجمیع الموجودات فلها ای للفصول فصول اخر لکل ای موجود ما ایضا ویلزم التسلسل فی ترتیب اجزاء الماهیة الواحدة الی غیر النهایة وانه محال اذ لا بد من الانتهاء الی البسیط لان البسیط مبدأ المرکب فلو لم ینته الی البسیط لم یوجد مرکب المؤدیة الی ما لا نهایة له فصل هو بسیط ولهذا ینقطع به تلک السلسلة الی فرض عدم تناهیه فلا یکون جزءا للعرض او عرض فلا یکون جزءا للجوهر فبطل کونه جزء الموجودات بل ثابت الجواب عن الوجه الرابع انه اختار کون الوجود جزءا لکن عن الدلیل الاول ان یقال یجوز انه یکون جنسا للانواع ای انواع الموجودات عرضا عاما للفصول ... بل کل جنس بالقیاس الی الفصل الذی یقسمه عرض عام له وانما جاز ذلک لان المقوم لکل وجود اذ بعض یجوز ان یکون الوجود لفصل ... بعض ... التسلسل ... عن الدلیل الثانی بان یقال قولنا الوجود اما جوهر او عرض ... والعرض من اقسام الموجود ... الموجود ... اقسام الموجود لاستحالة ان یکون الشیء ... ان یکون الوجود الی ... کون ... السواد ... السواد ... مغایر المفهوم ... الامور الخارجیة ... السواد ... احدهما ... السواد القائم بالجسم فان للسواد ... الجسم ... وما ذکر من ان ما یصدق علیه احدهما ... المطابق للواقع ... للوجود ... الخارج ... السواد ... انکر ... الوجود ... کلام الشیخ ...

الموجود.

الموجود وفیه بحث لان ما ذکره یدل على ان الوجود والموجود متمایزان فی الخارج کتمایز السواد والاسود الا ان هذا الاستلزم ان یکون الموجود فی الخارج عین ماهیة الموجود کالسواد مثلا ... لم لا یجوز ان یکون صدق علم الاشیاء بان لا یکون للوجود صورة خارجیة لکونه من المعقولات الثانیة ... فاما فی الخارج لکان محمولا على ... السواد ... السواد موجود ... مثل الموجود المحمول على ... الماهیة ... السواد وماهیته المتعینة ... الوجود ... الوجود ... تصور الماهیة الموجودة فی الخارج ... العقل ... بحسب النص ... ابن سینا فی الشفاء ... من المعقولات الثانیة ... الاعیان ... الموجود ... او الشیء فی الخارج ... الوجود ... على الاعیان ... من المعقولات الثانیة ... المعقولات ... الوجود ... من المعقولات الثانیة ... الفاظ ... فان الخارج ... الاول ... ابن سینا ... الوجود ... فی الوجود لا یعقل ... الخارجی ... الوجود ... الخارجی ... الوجود ... الوجود الذی ... نعم ... البحث الثانی ... الوجود ... على الماهیة ... الواجب ... الاول ... وجود الواجب ... الماهیة ... وجودا مجردا ... ذات ... الوجود المجرد القائم بذاته ... الوجود ... الوجود ... الوجودات متساویة ... الماهیة ... المجرد

وهو عليه جزء من مبدء الوجود اى باعلته وانه مع بديهة وجود الى الانفراد اثبات الصانع لانه لما جاز كون المراد من العدم
ثم حيث ابع كو محروط جاز ان يكون العلم الصرف مبدءا ايضا للعالم الاكوان يكون الوجود الذى هو علم من شرط الآخر
لا جزء امن الموجود فلا يلزم حكم المج لا يا نقول بان كل موجود مبدء لما الواجب مبدء له الا انه يخلو عن الاول بعد شرط
وفى بعض النسخ بعد شرط اى شرطه يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذى جامع الشرط وجود المج وهو ان
كونه كل شى مبدء الكل شى فى نفسه مع علله وقد اجاب عنه اى عن منع الوجيبن بعض الفضلاء بان البرهان اى الوجود
الواجب عين ماهيته او ليس الوجود المشترك من الموجودات انه لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين
حقيقة بع والا كان حقيقة امورا متعددة متغايرة للممكنات بل وجوده الخاص المخالف للماهية لسائر الوجودات
الخاصة المشاركة لها فى مطلق مفهوم الوجود فان ذاته فرضه انه وجود اى ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس الواجب
امرا زائدا بل هو عين ماهيته الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المتعين بخصوصية ذاته مجردة عن الماهية وقابلة بذاته بل لمبدا
للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون مبادى الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردة ومبدءا انما يلزم هذا اذا كان وجوده
مساويا فى تمام الماهية لوجودات الممكنات [illegible]

[illegible]

في الواقع كما لكل ربه اي مما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها اعتبر الحكماء
الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال
الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية
لا تختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا قول ذيمقراطيس
في تركب الاجسام البسيطة الطبائع من اجزاء صغيرة صلبة غير قابلة للانقسام وهما خارجا والكواكب من كونه اي الوجود طبيعة
نوعية بل يوهم عارض لافراده المتخالفة الحقائق المقصد الرابع في الوجود الذهني لا شبهة ان النار مثلا لها
وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا
وخارجيا واصيلا وهذا لا نزاع فيه انما النزاع في ان للنار مثلا سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك
الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن
نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي وهذا تحرير محل النزاع بحيث لا مزيد عليه ويوافقه كلام المحقق في التاني كما ستطلع
عليه بلا اعتبار ما قيل من ان تحرير محل النزاع مشتبه وهم الحكماء بان موارد الادلة انما تقتضي المثالي وجود ما في الخارج مطلقا
كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اذ هو عين اضافة ومقيد لشئ
مخصوص مع قبول الاطلاق وهما على ما ينافي الوجود الذهني ايضا وحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة
ككونها محكوما عليها بالاحكام العامة وبكونه ملزوما لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا مقابلا للموجود واخص من سلب العارض
وكونه منقسما الى افراد كل من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كان على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه
اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك
الغير لكن الفرع نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت يرد على الدليل
ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا
المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس
الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود اصلا فلا علم ولا اخبار وانه يناقض لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه
بنفي العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرناه بطلان هذا الكلام الذي
ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له
هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق بمعنى ان ثمة امرا يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم
ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا
المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للموجود المطلق من حيث

انه متصور موجود في الذهن وقد مر فلا استحالة لا يكون جواب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك الحكماء في اثبات الوجود
الذهني الامام الرازي الممتنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود خارجا عنا وكل المتصور
اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى ان الاشياء لكل طبيعة نوعية شخص مجرد باق وابطل الحكماء قوله
به ارسطو واهل ابطال هذا الرأي ... فيكون الاجسام ... فيبطل ما ذكر ... افلاطون
... ان ... صور ... العقل الفعال كما نقوله الحكماء وهذا الصور
اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث ... ولا بد ان يرتسم
فيه صور ما هو مبدأ ... الامور العامة عنا كالعقل
الفعال مثلا ان كان ... الممتنع في الخارج ... البطلان وان كان
المرتسم فيها الصور والماهيات الكلية هو المراد بالوجود الذهني ... نوع من التعبير للمعقول التي
الماهيات الكلية موجودة ... الوجود الخارجي سواء ... الذهن اي ... الذهن تلك المعقولات
فيكون حكل النوع من التعبير لها ذهنيا ... للذهن تلك المعقولات من موضع لعرضها كالعقل الفعال
فيكون ... النوع من التعبير ... تصوره بنفسه لان بطلان الطرو والحاصل ان تلك الامور
المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب
ان يكون لها وجود ظلي ... سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المط ... عن تمسكهم بانه
بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون
المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن ... صادقة على المط ... المراد بالثبوتية
ما ليس السلب ... مفهومها ... الموجبة السالبة المحمول فانها ... للسالبة ولا يقتضي وجود الموضوع
... تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور ... موضوع ... فكل ... كان
الموضوع موجودا في الخارج وان اريد انها ثابتة له في الذهن كان ... الموضوع فيه فلا يكون ... صادرة
... ثابتة للموضوع في نفس الامر ... على وجود الموضوع ... وليس في الخارج فهو الذهن
الامر الثاني من الامور الدالة على الوجود الذهني ... المفهومات ... الكلية التي ... ثبوتية فلا بد
ان يكون الموضوع ... موجودا وليس في الخارج ... في الخارج ... مشخص ... بحيث ... اشتراكه
فيكون موجودا في الذهن ... ان الكلية ... المنع من ... الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت
... في الاستدلال الاول ... الكلي فيكون
موجودا وليس في الخارج ... في الذهن ... السؤال ... الكلية كالانسان مثلا وجود

بالضرورة وانتفى العيان بل في الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة ممنوعة
نعم افراد تلك الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع
ومعنى الحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لم يكن
موجودا فيه اصلا والتالي باطل وبيان الملازمة وبطلان التالي معا قوله فانا لو قلنا الممتنع معدوم في الخارج
بان الممتنع اي ما يصدق عليه الممتنع الخارجي معدوم فيه قطعا اي لا نريد كل قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا
بل نريد ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليها الممتنع العقلي من الافراد المعقولة للمعدوم اي يصدق عليها في العقل
بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي
فلذلك قال وهذه القضية عائدة الى الاولى والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية بمعنى
ما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن
لم يصدق هذا الحكم الايجابي في تلك القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي [illegible] لولا الوجود الذهني لمطلق
الحقيقية الموجبة الكلية لعموم كل مثلث يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يساويه
ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود في الذهن لم يصدق عليها الحكم الايجابي
ولصح ما فيه ومنهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا اما الوجود الذهني فمنفي لوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم
كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة
وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين
اذا تصورنا الضدين معا وحكمنا عليهما بالتضاد الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا [illegible]
عنه اي عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هويته الموجودة بوجود
اصيل والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما تقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود
ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين لان التضاد من احكام الاعيان
والهويات دون الصور والماهيات فيقال الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء اي
ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان تحصل في اذهاننا واما ماهياتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجود
الظلي فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن لو كان مساويا لها
اي للهوية عادت الاولى [illegible] الهوية حاصلة في ذهننا وهو معلوم البطلان [illegible] الحاصل في الذهن
نفس الماهية التي لتلك الهوية واية ذلك ان الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية [illegible] في الحقيقة والاحكام
اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل

العقل

في العقل بحذف المشخصات الهوية فلا يلزم ان لا تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية
فهو كان مساويا [illegible] يساوي الحاصل الهوية او لا ان اردت انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا
محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساوي ماهية الهوية [illegible] فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل
يساوي ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية
في اللوازم المستندة الى الخصوصية احد الوجودين وان كان مساويا لها في لوازم الماهية من حيث هي [illegible]
[illegible] الخارج لان [illegible] الوجود العيني [illegible] الحرارة [illegible] في الذهن [illegible]
يمتنع حصوله في الذهن [illegible] هذا القدر من [illegible] اجمالي [illegible] الى [illegible] التفصيل المخصوص
بوجود [illegible] المقصد الخامس [illegible] لا الموجودات الخارجية [illegible] في الخارج [illegible]
الموجودات الخارجية بحسب انفسها [illegible] متفرع على كونها موجودة [illegible] واما المعدومات التي [illegible]
عليها [illegible] وتعدد [illegible] خلاف [illegible] علم الشرط [illegible] علم المشروط وعلم الضد عن
[illegible] وجود الضد الاخر [illegible] علم [illegible] الشرط [illegible] علم المشروط وعلم عن
الضد [illegible] وجود الضد الاخر [illegible] التعدد [illegible]
[illegible]
[illegible] في الذهن [illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] المعدوم [illegible]
الوجود الذهني [illegible] عن المعدوم [illegible]
[illegible] الوجود الذهني [illegible] المعدوم [illegible] العقل [illegible] الخارج [illegible]
[illegible] العقل [illegible] الحاصل [illegible] العقل [illegible] الذهن [illegible]
معدوم مطلقا [illegible] المعدوم [illegible] المطلق [illegible] العدم المطلق [illegible]
الحاصل [illegible] الموجود لا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا [illegible] معدوم مطلقا [illegible]
[illegible] المعدومات [illegible] المقصد السادس [illegible] المعدوم [illegible]
المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ تتفرع عليها احكام كثيرة [illegible] الماهيات [illegible]
بعضها [illegible] الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية [illegible]
[illegible] قيل [illegible] القول بزيادة الوجود [illegible]
[illegible] العلاف والكعبي [illegible] من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء [illegible]

في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له ولا تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج
واما قيد والمعدوم بالممكن لان الممتنع ممتنع لا تقرر له اصلا اتفاقا وشيعة الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم الممكن و
الممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم عين الحقيقة فرفعه رفعها اي رفع
الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يلزمهم القول بان المعدوم شيء
و[illegible] ما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا عليها الا انها لا تخلو
عندهم عن الوجود الخارجي والذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها
عين وجودها وقيل مع مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يحكم بها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها او لانها ثابتة في
علم المبدا الاعلى مع ما لها من الاحكام كما سيجيء فانهم لم يقولوا المعدوم في الخارج يكون عندهم ثابتا في الذهن واما ان المعدوم
في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم مساوقة للوجود
ومساوية وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء للمعاني اي للكل شيء
كون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة
حيثها اي دون خصوصية الذات فان قولنا السواد مثلا ثابت مشترك بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة
ولا جزءها والا لزم التسلسل ولافادة الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد و
لا معنى للوجود الا سوى الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فالطلب لكون ان يقال لا معنى للوجود
سوى الثبوت فلا حاجة الى [illegible] الثبوت زائد على الذات [illegible] بالاشتراك وافادة الحمل [illegible] المعدوم
للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد للحمل [illegible] ان الثبوت اعم من الوجود
فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه فان قيل [illegible] الثبوت [illegible] اي بالوجود مطلقا [illegible] مسلم [illegible]
لنقض [illegible] بثبوت المعدوم [illegible] معنى اعم من الموجود [illegible] تقولون [illegible]
الذوات المتقررة [illegible] في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان العالم من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية
اي في كل الذوات المتقررة اذا اخرجت [illegible] منها الى الوجود [illegible] الكل المساوي [illegible] وما لم يخرج
[illegible] منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر غير متناه [illegible] متناه [illegible]
نطبق الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات [illegible]
الناقصة فيكون متناهية والزائد انما زاد عليها بالمتناه فيكون ايضا متناهيا فالكل الذي هو الاكثر متناه [illegible]
غير متناه هف ونقض هذا [illegible] مراتب الاعداد فانها غير متناهية [illegible] اذا انفصل عنها عدد متناه [illegible]
احدهما زائد على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو [illegible]

الاتصاف

الاتصاف بالقلة والكثرة والحق انه يستلزم التسامي [illegible] ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على [illegible] فان كل واحد منهما
غير متناهية الوجه الثالث الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون [illegible] مع انها [illegible] ممكنة ويلزم ايضا
تعدد الواجب او لا فيكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي والعدم الثبوت و
هو المط [illegible] الواجب موجودة [illegible] الذي [illegible] من الوجود الوجه الرابع العدم صفة نفي [illegible] عن ثبوته لانه
رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت لان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة الثبوتية اثبات اي مثبت
[illegible] المعدوم المتصف بالعدم منفي قال الامدي هذا المسلك [illegible] جمع من فضلاء المتكلمين [illegible]
الا انه هكذا [illegible] الاحكام [illegible] في غاية الضعف [illegible] اذ لا نسلم ان المتصف بصفة
النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها [illegible] ان
الموصوف بصفة الاثبات اثبات [illegible] الفرق [illegible]
[illegible] اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية [illegible] ان يكون الموصوف [illegible]
[illegible] بصفة سلبية [illegible] ان يكون الموصوف [illegible]
[illegible] الوجه الخامس [illegible] الثابتة [illegible] كل شيئين [illegible] بالذات [illegible] ان يكون كل [illegible]
موجودين من نوع [illegible] كسواد [illegible] متخالفين [illegible] بالذات [illegible] تشخص [illegible] عنها والا
اي وان لم [illegible] فان [illegible] الوجود [illegible] الوحدة التي [illegible]
ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد [illegible] وان لم [illegible] ايضا [illegible] المعدوم
حال العدم [illegible] الصفات [illegible] المعدوم [illegible] الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين [illegible]
ان [illegible] لكل واحدة منهما [illegible] السفسطة [illegible] الحركات والسكنات على المعدوم قلنا
[illegible] ان اردتم [illegible] بالاسباب [illegible] ايضا [illegible]
اذا [illegible] الثابتة في العدم [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] ان يكون الماهية المشتركة [illegible] وما ان [illegible] كل [illegible]
[illegible] الماهية الوحدة ولا الكثرة [illegible]
[illegible] الصفات الموجودة [illegible] السفسطة المذكورة وان اردتم [illegible]
[illegible] كل شيئين [illegible] بالذات [illegible] الكثرة [illegible]
[illegible] بالذات [illegible] الوحدة [illegible] في العدم [illegible] الوجود
فان ماهية السواد [illegible] الاتحاد [illegible] البياض كان كل سوادين متباينين

قوله الاتصاف او عدمي اي منتف لانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت في التسلسل وايضا ليس بين الماهية
والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين الشاخص والجسم واما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود
لان الماهية بحسب الخارج لا تخلو الا معدومة اذ الماهية من حيث هي انما هي في التصور والجواب لا نم ان اتصاف
الاتصاف بالثبوت زائد على الاتصاف ولا نسلم استحالة التسلسل في الاعتبارات واما قيام الدليل عليه في الموجودات
ولا نسلم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وضرورته عند الاتصاف
موجود الا لكل الوجود ٥

بالذات وان لم يعرض شيئا منهما كانت مع ذلك المتميز بلا ثان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة
قلت ونحن نقول لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة ونحن نقول ان المستحيل المعقول
انما هو ورد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كذلك وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط
العدم مقتضية للوحدة واذا وجدت زال الاقتضاء فتعدد الوجود الخ لما سلك شيخه المحقق في ابطال هذا المطلب وجهان
الاول ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة بالذوات لثبوتها
والوجود حال لا ثابتة ولا منفية ثم نقول الثاني الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير في الحال لكن التاثير بالقدرة
في الحال مع ان الحال عندكم امر مجهول اي ليس الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم
لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا يصح الاخبار عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات
ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال بل هو قادر لانه ما سوى
اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثرا للموثر وفيه بحث لان المراد ان القادر جعل
بجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين لا يرى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ
وان لم يكن موجدا للاتصاف الوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشمول الممكن
والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي والا اي وان لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين
المفهوم الخاص وهو ممتنع فيكون مفهوم المعدوم ثابتا لما ان كل متميز عن غيره ثابت عندكم والثابت مفهوم المعدوم
صادق على المنفي اي على ما يصدق عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت هذا خلف وما يقال ان المعدوم
الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق بعض المعدوم ثابت فانه لا يصح لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه يجوز
ما اوردناه من التحرير وما ذكرنا ذلك القول انهم لم يحرروا على المراد ولم يتفطنوا الا ان يصدق اي يصدق المستدل بالوجه
الثاني الالزام اي الزام المعتزلة بانهم يعترفون بان التميز يقتضي الثبوت ويصح ان يحرر الخ على مفهوم المعدوم
وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لا اتصافه
بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وحيث لا يحتاج الى اصلا اما ما قلنا من ان الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير اخر
متعلق بما يصدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما يصدق عليه المعدوم نفيا محضا
الا لم يبق فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان الشكل الاول ما صدق
عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض وهو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت وهو المعدوم الممكن فح تصير الكبرى جزئية
القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا
وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي

61

بأن من علم منهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا ج اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم والقادر
فالمطلوب حاصل بلا مخالفة لمذهب اكثر الذين يجعلون المعدوم ثابتا وجها في الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت
اما الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن متصورا او يقول المعدوم لا يعلم
ان اراد ان كل معدوم فهو متصور بعينه وان اقتصر على البعض لم يثبت مدعاهم لا انا نقول لعلهم ارادوا ان
بعضه متصور دون بعض وكل منهما متمايز عن الاخر فيشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد دون بعض وبعضه مقدور
دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما تصور تعلق كل اتصاف مخصوص بها بالمراد بعينه او المقدور دون بعض واما
الثاني فلان كل متميز له ثبوت يشير اليها العقل وذلك لان التصور الا بتعيينه وتميزه في نفسه والنفي الصرف لا تعين له
في نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه من البعض بانا لو اتفقنا على انتفاء كالممتنعات فان بعضها
كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي
راسين فان بعضها متميز عن بعض لا بوجوده الخارجي لانها في عين هو انها تتصف بالتاليف واللون والاشكال
المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان تتصف الجواهر هناك بالاعراض وليس
الوجود فانه متميز عن العدم وغيره وايضا لا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فان ماهيته متميزة عن
غيرها وليست متقررة حال العدم فانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وقيامها على
وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكانه
خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت في العدم المعدوم
حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا
لا شك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة
على انها واسطة هذا كما ذكر وقد يقال ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا او كونه مرادا فانه يدل
على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا او مرادا بعضه دون بعض
وبالجملة فالتميز الذي احتججتم به على ثبوت المعدوم الممكن لو ارجعتم القدر الثابت منه المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب
الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان ارجعتم عنه اي عن ذلك القدر منعناه اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو
غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم او لا تصويره حتى يعلم انه ماذا وتعريفه اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى يصدق
به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا نمنع ذلك الممنوع في المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان
لانه كلامنا في المعدوم الممكن فان الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تعريفه في المرصد الثالث وكان المتصف به
ثبوتا لا سواء او اعتباريا كما سيأتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض بعض ما نقض به الوجه الاول وهم شبيه

بها اى غير الوصف المذكور من منها ما نعو حالبها لحوازه اى المعدوم الممكن الاول ليس الله فهو حسن والعيوان اشياء اذ لا تصور
تعاير الاشياء بشيئين وهذا الشيخ الى الاول الحاصل ان الكل والعدم من العرض متميز عن الاخر واما الى الثانى بان بعد كل
من العرض متصف بالعرضية التى تصحيفه بسوسه بجوازه اما النقض اى منع كون العرضية صفة ثبوتية وكون القصد الى الحادث
من المعنى ممتنع فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة متميزة لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان
ما ليس بمتعين فى نفسه لم يتميز المقصود اليه عن غيره القصد الى غيره ولم يكن بكونه مقصودا فلذلك القصد اولى من غيره بحصوله
انه متعين متميز مكون بانا نقدر جمع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التمييز بحسب علم الفاعل كاف فى القصد وكون
الادراك اى الاحساس علم اى نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشىء فلم جاز ان يكون لنا مدرك اى محسوس
ليس بشىء وهذا النقض الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشىء ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكر من شمول
حال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف المتعلق الاولى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون
المعلوم المتعلق غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده فى سلك الماهيات مجعولة ام لا ومن ان تعال
لو كانت الذوات غير متقررة فى انفسها وكان بجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب
الشىء عن نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة فى انفسها وسلك جوابها هناك خاتمة للمقصد السادس
وفيها مباحث الاول فى تحقيق معنى لفظ الشىء وبيان الخلاف الناشئ فيه ومنه الحق انه لفظى متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من المواضع
من ان الافادة بحث معنوى الشىء عندنا الموجود اى لفظ الشىء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شىء عندهم موجود
وكل موجود شىء وقال الجاحظ والمعتزلة من المعتزلة هو المعلوم المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه
والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشئ ابو العباس هو القديم وفى الحادث مجاز قالت الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم
وقال ابو الحسين البصرى والنصيبيين من معتزلة البصرة هو حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم وهذا كله نزاع فى الاشارة
والنزاع لفظى متعلق بلفظ الشىء انه على ماذا يطلق وهو ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات والظاهر
معنا فان اهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشىء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شىء يلقونه بالقبول ولو قيل ليس
بشىء قابلوه بالانكار والانفراد فى اطلاق لفظ الشىء من لم يكن الموجود فردا او حادثا او جسما او عرضا وكذا حكم
من قبل هو لكن شاع فى الاطلاق بطريق الحقيقة على المعدوم لان القدرة انما تتعلق بالحادث حين العدم والاصل فى الاطلاق
الحقيقة فيبطل به قول ابى العباس الناشئ وقوله الاولين اى انه فاعل كل شىء اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام
وآية الاكل شىء ما خلا الله باطل معنى لعقله بالحادث لان الاصل فى الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية البحث
الثانى فى تفريع المعتزلة على القول بان المعدوم شىء اى ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر قالوا المؤثر فى
الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان متعاوية بان الفاعل فى جعلها موجودة لا فى كونها ذوات لم تنفلوا انفال

ابو اسحق بن عياش الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات والحصل لها انصاف الا حال الوجود وقال عمر ابن عياش انها
فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والسادس باقيا والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهى
ان الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اى البنية المركبة من امور عدة او الى التفصيل اى الى كل واحد من تلك الاعداد
وكيف مهاة القسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يشترط فيه من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها
محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة فى الاعراض المركبة و
القسم الثانى العائد الى التفصيل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالى
الوجود والعدم وهى الجوهرية التى هى من صفات الاجناس الثانى الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل عندهم
لم يؤثر الذوات انما تأثيره الا فى اثبات الماهيات حتى لو ... الجوهر جوهرا لان الماهيات عندهم غير مجعولة عندهم بل حصول الجوهر
موجودا ان متصفا بصفة الوجود الثالث ما يتبع الحدوث اى يحصل للجوهر وهو التحيز فالوا انه صادر عن صفة الجوهرية
بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون هو الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فاما اذا فرض انه خلق
جوهرا واحدا فقط كان له فى اول حدوثه كون يوصف بشىء من ذلك الا بعد ومنهم من قال انه غير الاربعة الرابع الصفة
المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول فى الحيز اى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وقولون
انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له ... على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفة
اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا البواقى كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلاثة
الاول اعنى الوصف الحاصل حالى الوجود والعدم وهو العرضية التى هى من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود
والصفة التابعة له وهو الحصول فى المحل فان العرض ليست له الحلول فى المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما كسب
الحصول فى المحل لم يحلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهر نفس التحيز كابو عباس والشحام والبصرى
فالكون التحيز عندهم غير صفة كما تراه ابن عياش يقتضيهما حال العدم لان التحيز على الحصول فى الحيز ولا يعقل عنه معلولا و
ليس المعدوم حاصلا فى الحيز قطعا فلا يكون كحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس
وابو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لانهما متحدان والحيز ان لا يلون الجوهر جوهرا مع انتفاء الحصول فى الحيز لا معلول
التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصرى يثبتهما لا اتحادهما وابقاء الجوهرية دون الحصول فى الحيز فانه معلول
للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه اى البصرى يخص من بينهم باثبات العلم صفة والعرض من غلاه
على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات
اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته اى بيان انه موجود بالدليل فانهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج فى العلم بوجوده الى

طل قال الامام الرازي انه حال بينه وسفسطة لانه لا استرابة في جوازان يكون محال بين الحركات والسكنات
امورا معدومة ونحتاج في العلم بوجودها الى الاستدلال وقال المحقق لعلهم ارادوا انا نعلم ان صانع العالم
متصف بهذه الصفات نحتاج الى البرهان لا ان للعالم صانعا اي ذاتا متصفا بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومحتاج
الى اثباته بالبرهان وهذا اول صحيح لا حاجة فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصح صانعا للعالم الا من هو صفاته
وهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما ذا نقول فيمن نقول بشركة البارى عن اتصافه بهذه الصفات والاله يكن
شريكا له وامتنع في الخارج فظهر ان مدار الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج
الاعتبار بعد حق الان حمل هذا الكلام على هذا المعنى مع تعارف القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء
متفقون على ان كل المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين
والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال ابطاله ضروري لان المعقول اما موجود واما متحقق
المعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي كل
اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة
والاتفاق وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك
واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المتنازع اليه شيئا سوى حسن المعنى ولعله يكون
النزاع لفظيا لانا نثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي انهم معترفون بذلك وقولوا الواسطة بينهما
معنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي الجأهم الى ظنهم ارادوه حسبانا بانا نجزم اليقين اي تقاربه انهم وجدوا
مفهومات تتصور عروض الوجود لها بان تحاذي بها العرض في الخارج فسموا الحقيقة وجودا وان تقاعها عدما
وجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض كالامور الاعتبارية التي سماها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها
لا موجودة ولا معدومة بمعنى يحمل العلم للوجود سلب الكلام فيهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نزاع معهم في المعنى
بل في التسمية فتعطيل هذا التأويل ايضا ان النزاع لفظي فيسهل قد اسقط المصنف هذا الكلام من الكتاب
لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما يفيد نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة بشركة
البارى مثلا ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجهان
الاول الوجود ليس بموجود والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية
ويمتاز عنها بخصوصية من ذاته فتعدد له وجوده على ما هيته ويتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية
ولا معدوما والا اتصف الشيء بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه وان كل مفهوم مغاير للوجود
فانه انما يكون موجودا بامر زائد منضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامثاله

قوله اللونية التي هي جنس لا يتمكن ايجاد بين السواد والبياض ...
ليس بالاشتراك اللفظي والا لا جعلوا باطلاق اللون ... فاللون موضوع للقدر بين السواد والبياض وهو القدر
المشترك واذا كان منهما قدر مشترك وذلك القدر المشترك لا يكون ان يلون السواد ولا يلون البياض ... فيكون القدر المشترك جزءا
للسواد فيكون له نوع في الخارج اما موجود ان الخ سكن ليتمكن تقرير وتحرير هذا الكلام ۵ ام

٦٣

فاعلم ان نفيه سلبي وسواء كان بوجوده وليس الى اعلى ذاته اصلا فلا تسلسل او بعدمه وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه هو
بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة الى الاشتقاق فلا يمتنع اذ كل صفة فانه
فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق الجسم والاجسم فلا بعد في ان يصدق
الوجود ... الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان ومن فصل يميزه
عنها وهو قابضية البصر ... الخ لكن لان خصوصية الفصل مجهول ومعنى البصر الذي هو من آثارها معلوم
كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وفصولها التي هي فصول ... عسير
الجزءان ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ الانسان تقوم كل من الجزئين بالآخر ...
حقيقة ... مثلا ... لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال
... قلنا الجزءان انهما موجودان ... المعنى بالمعنى ...
ان موجودان ... العرض بالعرض ... في الخارج ... ولا ... في الخارج حتى يتقوم
احدهما بالآخر ... لان ... ما يلمسه ... بالبصر ... السوي الآخر اي
بالشيء الاول الذي هو اللون ويتقوم ... الاول ... بل السواد ... كل اللون ... في الخارج
... للبصر ... في الخارج ... من الاجزاء المحمولة وان كل الاجزاء
انما تميزت في الذهن دون الخارج ... اذا كان السواد امرا ... في الخارج ... في الذهن فقط
يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان كل البسيط اعني صورة اللون وقابض البصر
وانه محال بالضرورة لان مطابقة ... الامر استحالة ... لاستحالة
ان يكون للبسيط ... الصورتان ... محالا ... بالفعل بالصور
الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر
واحد بسيط ... ويحمل ... الاجزاء العقلية ... الصور التي هي الاجزاء
الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ... العقل ... بحسب استعداداته
وبحسب شروط مختلفة ... الاستعدادات ... من مشاهدة جزئيات
... الشروط ... على المشاهدة ... بحسبها اي
بحسب المشاهدة فان ... على مقدار المشاهدة ... النفس
صورة مطابقة ... فيها ... تطابقه
تعقل صورة اخرى تطابقه وبنى نوعه ... فانتزع منها

صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وعمرو من حيث هي مطابقة للمقصد السابع في تعريف القائلين بالحال فذكر انهم فرعوا على الاول
انهم قسموا الحال الى معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة
بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل وهو كل ما كان حالا لذات لا بسبب معنى قائم بها كالاسودية
للسواد والجوهرية للجوهر والعرضية للعرض والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها
لمحالها بسبب معان قائمة بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى مع انه اشترط في علة الحال
المعلل ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا بحيث
[illegible] ان غير خاص الصفات [illegible] على [illegible] والمنقول [illegible] الاشاعرة
يقولون الاسودية والابيضية والمتحركية كلها احوال معللة [illegible] انهم قالوا الاحوال
كلها متساوية في انفسها وانما تمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وبطلانه ان الذوات المتساوية لا بد
ان تختص كل منها بحال حتى تتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص لا لامر يقتضيه [illegible] بلا مرجح
واما ان يكون لامر [illegible] الامر المقتضي للاختصاص [illegible] فالكلام في اختصاصه [illegible] الذوات بالمرجحة
او حقيقة الذات فالكلام في اختصاص الذات [illegible] الذات اعني التساوي في الحقيقة
يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك
والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال [illegible] فالذوات متخالفة في الحقائق
وانما تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان تكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها كالحقائق المختلفة
ويجوز ان تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتساوي في اللوازم [illegible] قطعا [illegible]
النافون للاحوال [illegible] المتمسك بها بان الحقائق مشتركة في امور ومختلفة في خصوصيات بها [illegible] الاشتراك
غير ما به الاختلاف وهما [illegible] موجودين ولا معدومين فهي الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال
تشترك في الحالية وتختلف بخصوصياتها التي تمتاز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة
على الخصوصيات [illegible] المشتركة [illegible] فيشارك سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصية
وليس شيء من المشترك والمميز موجودا او معدوما فيكون حالا فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول
اي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال [illegible] مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية [illegible] وهكذا
واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال [illegible] الامام الرازي بانه يستلزم [illegible] اثبات الصانع
وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والبراهين [illegible] انما تدل على
جواز [illegible] التسلسل [illegible] الموجودات [illegible] الاحوال التي ليست موجودة كما لا منع في الاضافات والسلوب

انما قالوا الثاني من الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف [illegible] ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصفها بالتماثل [illegible] انها
متمايزة بخصوصياتها لانه وصفها بالاختلاف [illegible] الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين [illegible] لهما
العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او لا الاول [illegible] التماثل والثاني
الاختلاف فالخروج عنهما [illegible] لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا [illegible] كلا القسمين [illegible]
بالموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا تقوم الا بالموجود [illegible]
اي اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال [illegible] الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول [illegible]
ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب [illegible] كلام النافين بان الحال [illegible]
بل هو سلب [illegible] كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم [illegible] موجودا لا حالا وهذا الجواب
انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال [illegible] بجواب اخر وهو ان مفهوم الحال مشترك [illegible] الاحوال [illegible]
لمفهوم الحال حال [illegible] حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال [illegible]
[illegible] كل الجواب [illegible] الخصوصيات [illegible] واعلم ان المباحث المتعلقة [illegible] والحال [illegible]
مبنية على اصول [illegible] فلذلك [illegible] الاطناب فيها [illegible] الاوقات في [illegible] المرصد الثاني من اصل الامور
العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث [illegible] على الماهية لان البحث عنهما [illegible]
[illegible] وهذا [illegible] الاعتبار [illegible] المرصد [illegible] الاول [illegible] الماهية
[illegible] كليا كان او جزئيا حقيقة [illegible] مفهوم [illegible] الحقيقة [illegible] هوية وقد
يستعمل [illegible] الوجود الخارجي الحقيقة الكلية [illegible] الحقيقة [illegible] ان تعاقب [illegible] الامور [illegible]
[illegible] لان الامور المتباينة [illegible] عنها [illegible] نفس الماهية ولا داخلة فيها والعارضة
لها [illegible] ان تعاقب [illegible] امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها [illegible] الى الامور العارضة [illegible]
[illegible] من الامور التي تعرض لها سواء كان [illegible] العارض لازما لها [illegible] مفارقا [illegible] كانت
معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فالانسانية من حيث هي انسانية
ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة
ولا شيئا من المتقابلات [illegible] منها [illegible] نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها [illegible]
فانها [illegible] خلوها عن المتقابلات [illegible] عن [illegible] امور زائدة على الماهية
الانسانية [illegible] الى الانسانية فتكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة
ومع العدم معدومة [illegible] اذا الوحدة ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان

كان الملحوظ بشكل نفس الماهية وما سواها داخل فيها اما مجملاً او مفصلاً ولم يمكن للعقل بعد الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلاً ولا مجملاً فظهر ان تلك العوارض ليست لماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى ايضا لو كان شيء منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الواقعة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها ولا داخلا في الماهية ليس عينها من حيث هي داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت خارجة عن الماهية لكن باعتبار انها اذا استلبا طرفي النقيض مثل الانسانية من حيث انسانية آه او ليست آه كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي الا انها من حيث هي ليست آه فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا تقتضي آه وذلك لان الرابطة هنا متاخر عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية تقتضي لا آه وذلك لان الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل ولو تسلبنا عن المعدول ليس اراد الموجبتين المحولة والمحصلة على سبيل التغليب فيقال اعني او ولا لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اي ان اجبنا عن هذا السؤال بتوزيعنا طلبا لا عدوا ولا داخل بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء من الاول الا الانسانية الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية ليس من حيث انها انسانية ان كانت هي الموجود كان متشخص واحد في ان واحد فيكون متصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور والمراد بهذا الجواب الذي هي من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة بمعنى قطع النظر عن جميع العوارض فان اعتبنا قلنا هي من حيث هي ليست النوع زيد ولا غيرها وليست النوع عمر ولا غيرها لان وحدتها وتعددها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض مقطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر يحتمل اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة فيه زائد خارج عن الانسانية فكما بعد النسبة اليها اي الوحدة والتعدد المقصد الثاني في اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها التي كرها لها اي المقصد الاول من بيان تقيد الماهية بوصوله بها وتقيدها بعدمها واطلاقها بلا تقيد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء وجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج مما لا شبهة فيه وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان التشخص قيل هو مركب في الخارج من الماهية الكلية والتشخص او هو مركب منهما في الذهن

وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا فانها لا توجد في الخارج لان المقيدة الوجود الخارجي لا بد من التعين فلم يكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضناه هذا خلف وهل يوجد المجردة في الاذهان قيل لا لان الوجود الذهني فيسلك لا يوجد الا في وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل يوجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا تحجب النقيضين اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية لا بعينها عامرة عنها وملاحظتها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر مصنوعة بعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج والحكم على شيء لا يمكن تصوره ونقرر هذا الجواب انا في المعلوم مطلقا اي خارجا وذهنا يتصور نقيضه الوجود الذهني فيكون ثبتا من الموجود المطلق بما هو مصورة في الذهن وقيسما له باعتبار ذاته ومفهومه فلا تكون اذا تصورت المجردة مطلقا كان من حيث انها مفهوم المجردة وما يقال المخلوطة ومن حيث تصورها في الذهن يكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم مطلقا ومن حيث اتصافه بهذا الوصف قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية فقط مع الاقتصار الذهني مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي اي العوارض الذهنية ما يجعله الذهن وما فيه اي يجعل الشيء بان يعتبر الذهن الكل الشيء عارضا ويلاحظه له وهذا الذي فرضناه موجوح في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبر الذهن عارضا له ويلاحظه فيه وبعد وضوح الحق من ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا تشكل ان تسميتها اي تسمية الامور العارضة للشيء بحسب نفس الاعتبار كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا او اعتبر عروضها لها واذا اخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة ولا بشرط وهذه اعم من الاولين وهي موجودة في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه المقصد الثالث قال الفلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات فاحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لم يعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله والتعقل بان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلم ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي

فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منهما بدلا عن الاخرى فالماهية الانسانية المطلقة هي المعارضة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية بكون كل الفرد بالاثر وعمرو اي التشخص فيهما كما يدل عليه كلامه مضر في السلطان انضمامهما دليلا على ما ادعاه وهذا الذي ذكرناه انما يدل على ان محل كلامه على ما يظهر من المتقول غيره وان عنى بمعنى احد حمل ما اورده بعض المناظرين وهو شاهد الاشراق من ان الكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امر من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع ويتصرف عليه كمالاته ويعتنى بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسمى ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحو ما فكل عنه لفوا العلو لهذا المقام المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا يلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلهما وهي التي تلتئم من عدة امور مجتمعة وتسمى المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة والعدد والكافي مركبا من امور لا نهاية لها الامر والعدد بل مراد اعني متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد حاصل بالفعل ولو كان بغير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة ولان الواحد مبدا المتعدد كما ان الوحدة مبدا للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يحصل فيه الوحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام او لا وكلا منهما معتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى والاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور وكذا في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينسب الى البسيط لم يحتج الى سوى ما ذكره وهو يعقل ما لا اساس وانه لا يكون الماهية المعقولة معقولة بدون الماهية المعقولة بالكنه المقصد الخامس تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو على وجهين الاول انهما ان صدق بعضها على بعض فهي اجزاء سواء كانت متساوية او غير متساوية والامتناع والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا تساوي المساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان تقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان يصدق كل منهما على كل افراد الاخر فهما متساويان نحو الحساس المتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا اي وان لم يصدق كل منهما على افراد الاخر مع كونهما متصادقين في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا وحينئذ اما ان يتقوم العام الخاص كما في هذا المثال الذي ليس الا اعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او لا يتقوم العام بالخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس او نحو الكوثر الموجود واكثر الموجود مثلا

فان

فان الاتم منهما اعني الموجود صفة للابيض على عكس الجسم الابيض والاسكان الصعود متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه فيهم لقوله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علته من علله الاربع او مع معلول له او مع غيرهما ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو كل العلة مع معلول على العلة قلت معنى تركب الشيء مع علته ان يعتبر من حيث عرض له الاضافة الى كل المعلول للا استدراك اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل نحو العطار فانه اسم لعاقد اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوس وهو التقعير الذي في الانف فقد اعتبر الشيء فيها بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهو الانف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة هي زينة في الاصبع وحلى البرنس وهو الغاية المقصودة من كل الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق وما اشبههما مما اعتبر فيه الشيء منسوبا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة في الماهية نحو اجزاء العشرة من الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متباينة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس كالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ينبغي ان يحمل نحو الانسان المركب من النفس والبدن نظرا فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا فان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كالهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية والعقلية نحو الخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الثاني ان الاجزاء اما وجودية بأسرها بمعنى ان لا يكون شيء منهما سلبا او لا يكون كذلك فالقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كالجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فانه مفهوم مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن نوع مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير فانه امر نسبي والقسم الثاني وهو ما لا يكون بأسرها وجوديا نحو العلم فانه موجود للاول في تقدير تركيبه مفهومه من مفهوم وجودي وعدمي اذ لم يتعرض للماهية وعدمي محض لا يعقل معقولا في العقل المركب من ذلك لا يعقل الا مضافة الى الوجود ان يكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان تكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا تكون اجزاؤها الا موجودة فيكون موجودة قطعا فلا ياتي فيها القسم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذ لا تحصل الاضافة من الموجودات الخارجية والنسبة بينهما اي بين

اجزاء الماهية الحقيقية لم يتمنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور كالمساوات على ما فيل
من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين المقصد السادس من الماهيات الممكنة
هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه مذاهب الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا
بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا و
سلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب ان الممتنع هو الحمل الخارجي دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل
[illegible] ارتفع الانسانية فكذلك تصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة
الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس لكل لحج [illegible] سوى الايجاب المعدول [illegible] الا عند عدم جعل الجاعل
يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج رأسا وحينئذ لا يصدق عليها حكم الخارجي [illegible]
بلى ليس تحصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا لما كان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كانت
محتاجة اليه في وجودها الذهني والمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت
كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به ذهنيا او خارجيا فان اريد بالمجعولية انها الاحتياج الى الفاعل
في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقسيم لكلها والعدم كل ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية
غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية ليست الا هي لا واحدة ولا كثيرة والصور
ان تعال حتى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية
السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط
جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة للاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل اثره
في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج
فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل
اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه العقلاء من نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه
او لاحظوا انها لما بينا ان قال انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وبامتناعها مطلقا مما لا يصح
اذا اطلاعهم على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية المعنى الذي ذكرناه
بطلان المجعولية بمعنى جعل الماهية بلكل الماهية مستغنية عنها مطلقا بمعنى جعل الماهية مصورة ثابتة لها مطلقا وان
ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب تحتاج من قطع النظر عن وجودها محتاجا الى بعض
اجزائها الى بعض فهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو المركب بسايركان في ثبوت المجعولية بحسب الذات

والحاجة الى الماهية في نفي المجعولية بحسب الماهية وحاصله ان المركب مجعول بحسب ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون
البسيط كان هذا ايضا صحيحا لما سبق في المقصد السابع المركب اما حقيقي ان كان لها بعضه فيما مصححا ان
كان مما بعضه والاول بعضه بعض اجزائه ببعض اجزائه الا انه لم يعض اجزاء بعض اشتغل كل عن الاخر
لم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية كما سيأتي في المقصد التاسع من ان لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض على
نحو ما في هذا المقصد ان يكون غرض التاسع على ان حاجة بعضها الى البعض الاخر ان يكون تعلقه به لجواز ان يكون احتياجه
الى شيء اخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه فانها تتعلق لا انما لكل المركب فانما سبق [illegible]
ان المركب الذي هو صفة بعض ما ليس هو جزء المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث ايضا لكن يكون
قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء من ذلك
الثالث ابتداء ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الاخر بالثالث بالواسطة التي هي الجزء
القائم به ابتداء المقصد الثامن الحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كان اجزاؤها متساوية او متخالفة اذ اعلم
انها متساوية لغيرها في حال اي امر غير خارج عنها وخالفه لا لكل العرض في ذلك المعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز وما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كان كل منهما الا ان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض
ثبوتي او سلبي اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون كل الذاتي اعني ما التي هو شيء تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي
هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية المتحققة لا تركب فيها ولا لكل الوجود
بساير كل الماهيات الموجودة في الثبوت وامتيازه عنها بقيد سلبي مع انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراءه
وليس يلزم من كل تركب الوجود ولا انها تختلف في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي
التركيب لان البسيطان قد يشتركان في صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركب في شيء منهما واعلم ان المركب
فقد اذا اختلفا في لوازم الماهية دل كل على التركب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك
والا كان مشتركا بل الى ما به الامتياز فلا يخلو حيث الماهية عن شيء يلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله
لا ان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي لما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض
ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا المقصد التاسع لا بد في تركب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء
بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع
بجنب الانسان فالواحد الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الاحاد مع استغناء
كل منها عن الاخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عن اخواته فانتقض بكل الحكم الكلي
واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها وللمفردات باسرها محتاج الى

في العسكر في المعجون

الى الجزء المادي الذي هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاجتماعية خارجة عن الانسان والحجر الموضوع
بجنبه فلو كان اعتبارها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والا لارتفع الحواس لم تعال اما المعجون
فلان لكل من تركيبه اي صورة نوعية تابعة للمزاج تستتبع كيفيات و آثارا صادرة عنه وانه اي كل المزاج يعني الصورة جزء
من المعجون محتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها وهو ما ذكرنا بقول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء
الاخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدا الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وفيه نظر
فلا اشكال وان حل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لم يكن الجوهر الذي هو
المعجون من جوهر و عرض فالصورة بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الهيئة المخصوصة
او الهيئة المبني عليه قال المحقق تركب الجوهر من عرض فانه نهاية ما يقف عليه فلا يكون جزءا منه ولو تركب من جوهر وعرض
تقوم بكل الجوهر الاخر لان الانسان حاصل الجزئين عن الآخر لم يحل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فيمتنع واما
العسكر فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود فلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية
الوحدة والفرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب فيهما عين الاحاد باسرها وفي انه ليس على الكل
فيهما ما الاثر سالك كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض التعدد وحده
اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما
جزوه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه تحرير لم يكن الحاجة من الاجزاء اما من جانب واحد اي من
او من الجانبين يلزم تسلسل الدور وذلك اي على تسلسل انها الدور بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة و اما
احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة وهو ان بقاء الهيولى
بالصورة وتحتاج الصورة الى الهيولى من جهة اخرى وهو تشخصها في تشخصها الى الهيولى وسيأتي ذلك في موقع الجواهر
المقصد العاشر قال الحكماء وقد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى البعض في الماهية الواحدة وهذه حقيقة فالاصل
ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر فليس الجنس علة
للفصل والا لاستلزم [illegible] كان الجنس منحصرا في نوع واحد او تقوم كل من الفصول المقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما
باطل فالفصل علة للجنس [illegible] وهو المطلوب واجيب عنه بان المحتاج هو العلة الناقصة وانما هي مستلزمة لمعلولها فان اريد
بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للآخر والحاجة التي هي بين الاجزاء لا تستلزم اي كون احدهما علة تامة
للآخر وهو ظاهر وان اريد بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يستلزم لمعلولها انما المستلزم
لمعلولها هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد وكون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد في عبارة
الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال اي ان اريد بالعلة التامة الى الغير ثم ان المشهور فيما نقله الحكماء وانه هو ان

الفصل

الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك محال لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم
في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة من عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع تمامها و
انما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا محصلا فهو اي الفصل علة لتحصله في العقل اي يجعله مطابقا
لتمام ماهية النوع ويزيل الابهام اي تعينه لنوع واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه
في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود متمايز لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس
الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن اذ لا يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الفرق كما يصح كون
الفصل علة لتحصل الجنس [illegible] ابهامه في العقل [illegible] المتأخرين [illegible] فان ليس
المقدار مثلا امرا متعينا متمايزا في الخارج يتعرف به تارة كونه خطا اي يحصل الخط المقدار تارة [illegible] في المقدار
وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل ثم مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان
يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيحصل منهما الخط ومقدار آخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم
التعليمي ليس الا هو المقدار امر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من الانواع المذكورة بحيث ولا مطابقا لماهية شيء منها الا
محتاج في تحصله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدها ما ينضم اليه اي الى ان يقترن فصل
منها يحصله بعينه ويحصله تاما لم يقترن به في العقل فصل من الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية
الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية ويقرر لكن من هذا الذي تصوريا في المقدار
وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل مابين في الخارج بان يكون الجنس موجودا وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج
وجودا وجعلا كيف ولو كانا امرين متمايزين بالوجود في الخارج لا امكن حمل احدهما على الآخر هو هو وان كان بينهما اي
اتصال فرضت كالملازمة والحلول في الحصول في الصورة وذلك زيادة تحقيق لقول العام مفهوم غير مفهوم الخاص
وتحصيل مفهوم العام بالخاص كما حققه فيكون كل اي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر
ولكن هو هو فيهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فيقرر هو الانسان وهو الحيوان و
هو الناطق ولا تعدد في الخارج بان الحيوان موجود في الخارج ويضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما
ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيحصل منهما زيد اذ لو كان هناك
تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اتصل بالحيوان مثلا من حيث انه
هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه من حيث الجنسية ما من شأنه ان يحصله كالناطق مثلا كان
هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعته الناطق فاذا اعتبرناه من حيث هو مفهوم غير اي
هو الناطق منضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة عن جزئين كان كل واحد منهما جزءا لها اي

اى بكل الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو
من غير اعتبار انه الناطق بوجه من الوجوه اوّلاً او غيره بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل
الاجزاء المتمايزة بحسب العقل وفي الخارج لها اعتباران فان الصورة العقلية توخذ تارة بشرط شيء ان
تنضم اليها صورة اخرى فتطابقان معا امرا واحدا ملاحظا بحكم بينهما بالاتحاد كالحيوان والناطق الماخوذين
من حيث انهما تطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتوخذ تارة
بشرط لا شيء اى بشرط انها صورة على حدة بحيث لو انضم اليها صورة اخرى كانتا متغايرتين وتركب منهما ماهية
الانسان بالكل كالحيوان والناطق المعتبرين موجودين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل من
الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض ولا يحمل بشرط شيء وتكون هاتان
اذ يمكن ان يحمل المغاير عنهما بحيث تعتبر بينهما وان تعتبر اتحادهما بحسب المطابقة للماهية والحقيقة وهذا هو الاول المحمول
ومعنى حمله اى حمل الحيوان مثلا عليه اى على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية
او الوجودية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني الرفع لما قصدناه من معنى الحمل ما يقال من
ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم ان لا يحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه
فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وبهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لتحصيل المرام وهو ان يقول
لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا يحمل عليها بالمواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة
عليها المتصادقة بعضها على بعض ولا يمكن تحرير الاوهام واختلف المذاهب فيه وضبطها ان يقال
ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكذا الماهيات الكائنة الحاصلة
في العقل وليس هذه المفهومات تلك الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي
والضاحك وبعضها ليست كذلك كالجوهر ونظائره ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها الاشكال انها متغايرة
في الذهن بحسب انفسها ومفهوماتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صور الشيء الذي حقيقته
ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان تكون تلك
الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب
الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور التي في العقل صورا لامر بسيط وصورة الكل ينتزع العقل
منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة ليس لها في الخارج ماهية
ووجودا وانما تعقل الاجزاء في الخارج بمعنى جعل المركب فيه والاشارة اليها الا في الذهن وهو المختار عند
المحققين كما يشير الكلام في الاشكال عليه الاما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد

الاحتمال

بسيط

بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه واشكال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة
في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا او وجودها الى الكل
الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها
من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة
بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء
المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض قال المتأخرون في الماهية والوجود
والافتراض بينها ان الارتباط امكن فيمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك
بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به القائل بانها امور متمايزة يحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية يصح حملها على تلك
الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح اذا كان جزء
الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان
والاكان مفهومه موجودا خارجيا متأصلا كالانسان واذا اريد تعميم تحديد الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما
متحدان ذاتا اعني ان ما صدق عليه احدهما صدق عليه الآخر وحينئذ يصدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية بلا شبهة واعلم
ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان تكون من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصل الاجزاء
الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ
لا معنى للتحديد التام الا تصور كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة
مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتمل عليها فان لم يشتمل على امر زائد
كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل في الاعتبار في الجزء والحاصل مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة
المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب
في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير
محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بان يتركب خارجا من اجزاء متشاركة في جزء مشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشترك جنسا له
واذا اشتق من جزئه المختص كان فصلا له بل كل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق مع
الجزء عن الجزئية اذ لا يعقل حمل الجزء مع كونه جزءا خارجا عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا
والجزء الماخوذ مع الخارج خارج وحينئذ فكل مركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب
من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وقد عرفوا على عليه الفصل كما قيل فهو اقرب اربعة الاول لا يكون فصل الجنس
جنسا للفصل باعتبار نوع حصل الحيوان ان يكون لماهية واحدة جزءان لعلهما جنس لها مشترك بينهما وبين نوع ما آخر

ذكره الشارح في الحكمة المقيدة

منقولة

فصل لها تميزها عن كل النوع ثم ينعكس الامر ويكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع اخر وكل الجنس فصلا لها
مميزا عن النوع الاخر الا ان كل منهما علة للاخر وانه محال واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس
مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد عكس
الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر
الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان
كان المراد بالناطق مع هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو لازم من لوازم فصله
النوع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء فصلان قريبان سواء كان نوعا او جنسا اي فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة
والا امتنع تعدد العلل المستقلة على المعلول الواحد بالذات على ان مستقلان هو الفصل القريب لا الفصل البعيد وكذا المطلق كونه احده
ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس القريب في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا و
قابل الابعاد للجوهر واشير فهو المعلول بالذات لانه اذا تعدد جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد مع
بعضها بعد بعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغني بكل عن كل سواء كان الوحدة بالذات
شخصا وهو ظاهر او الكلي نوعا فان طبيعة الجنس النوع قبل العبار تعدد افراده والقدرة لا تعدد فيها وقيد العلة
بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل بعد علة تامة للجنس لجواز ان للجنس اجزاء وان
يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة
لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر الفصل فان حقيقة الفصل اذا
جهلت عبر عنها باقرب الاثار كالنطق لفصل الانسان وبالنسبة يعلم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا
عن فصل الحيوان ثم تكلفا على اي ان الفصل القريب لا يتعدد لان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز ولا يجوز
تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين
لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اريد بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة
من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام معتبرا في الفصل القريب
الجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستنادا بالعلية وان جعل صفة التمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس
فيما لها جنس تعذر تفاعل العلية النوع الثالث لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا اي وان لم يكن كذلك بل يقوّم
نوعين في مرتبة واحدة فالبسيط ان يكون مشتركا بين النوعين ومنها انه اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاول
اي تعالى فيختلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا بوحدة الاخر النوع الرابع وهو عكس النوع الثالث المتقدم انه
اي الفصل القريب لا يقارن في مرتبته ولفظ الاجناس ولفظ الافراد لو قارن جنسين في مرتبة ولفظ النوع لم يعش

في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع جنسان في مرتبة واحدة ويلزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة سواء كان علة تامة
او جزءا اخيرا منها وقد تفرع النوع الثالث والرابع فهما لما تبين ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة
لاستلزامه التخلف حيث لم يتقوم نوعين في مرتبة واحدة والا لظهر انهما مشتركان بل لا النوع منهما وعلى كل الى
جميع ما ذكر من الفروع ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس الخارجي ويظهر حقيقته اي حقيقة كل ما ذكر وضعفه
ما ... واوضحنا من حمل كلامهم في الجنس والفصل على الفصل فان قلت هل يأتي من الفروع على ما يخصه
او الاول اما عاكس الحال بين الجنس والفصل فلا شبهة على الجواز ان يكون موجودان كل منهما ابهام من وجه ويحصل
بالاخر بعينه كوجود الانسان الكلية اذ الانسان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب وللنوع
لان الواحد منهما ان يحصل مع الجنس ...
... وان لم يحصل الجنس ... بل يجمعهما كانا فصلا ... اذا كان للماهية جنس فالمركب من
المتساويين لا يتصور فيه ابهام ويحصل ... تعدد الفصل القريب فمن ... واما تقوم الفصل القريب نوعين
في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة ... فان
كانت ... وكل ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت نوعين ... ان يكون الماهية
واحدة جنسان في مرتبة واحدة وكل ... لا تحصل كل منهما بالفصل ... والا كان النوع متجمعا ...
الجنس الاخر فلا يكون جنسا له بل يحصل كل منهما بالفصل والجنس الاخر ولما كان كل منهما علة ناقصة لتحصيل الاخر
فيلزم الدور المفسد الحادي عشر الماهية كالانسان مثلا بالعقل المشترك اي المنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين
دون التعين المخصص لها ... فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبداهة ... التعين
التعين الذي هو غير الماهية وباعتبار ... ابي فرض اشتراك ... موجود في الخارج لان
المحققين من العلماء الى ان وجود ... المتعلق موجود في الخارج ... الموجود الخارجي موجود في الخارج
بالضرورة ... بمعنى ... لم ... بالتعين ... فلا ... ان التعين ... ليس هو عارض
الموضوع الخارجي لا يسلم ... ان ... العارض موجودات الخارج ... الجموع المركب
من العارض والموضوع ... المعنى ... موجود ... فلا يسلم انه مع ... موجود
بل الموجود ... سواء الموضوع ... المراد بالمتعين ... السخص ... ولا ...
لعامل ... وجوده ... مفهومه ... الانسان ... والا لصدق على ... كما صدق على الانسان
فاذن ... الانسان مع ... التعين ... كل ... الاخر ... الشخص
المعين من الماهية والتعين ... الفرض ... وان ... الماهية الى المشخص لم ... الفصل ...

الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة، ولا تعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتاً ولا تمايز ان
الا في الذهن [illegible] كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا تتعين لشيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان
في الخارج ذاتاً وجعلاً ووجوداً وهما متمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلاً وموجود
آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لامتنع حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية
الشخصية الا ان العقل يحللها الى ماهية نوعية وتشخص كما يحلل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق
بقوله بيد انه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات امور جزئية
لا ترتسم صورها في ذات النفس بل انما ترتسم صورة الماهية المشخصة انما ترتسم في الآلات والقوى ولهذا الا الاشياء الحسية
او الوهمية بخلاف صور الفصول فانها تحصل بها من الانواع فانها امور كلية فيحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة
فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس فيكون الماهية والهوية
والاشخاص [illegible] في الوجود الخارجي هويات اي بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا مايز بحسب الوجود بين
الماهية والمشخص ومن هنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع والمفهومات الكلية فمن عمل العقل
الاشخاص [illegible] من الاعراض المكتنفة بها [illegible] استعداد [illegible] في الطبائع
في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر الواحد
بالشخص في امكنة متعددة متصفاً بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره
كان متعيناً في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه وان اراد ان [illegible] في الخارج اذا تصور [illegible] انتزع صورة
العقلية الكلية بمعنى المطابقة [illegible] فهو [illegible] ان الموجود الخارجي معين
[illegible] فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجوداً اذا [illegible] حصل
منه في العقل صورة كلية لذلك بعينه [illegible] في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية [illegible] منها فلا نزاع
الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلاً قابلة في نفسها للتعدد والتكثر محتاج الى من يكثرها
فاذا تكثرت بحسب الفاعل وصارت تلك الكثرة في الخارج كالكل ولعل منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية
موجودة في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم كل المحذور والجواب ان الكل ولعل من تلك الكثرة لا بد
ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة
لا بد ان يشتمل على جزء [illegible] عن الآخر منها وهو باطل بداهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امراً وجودياً بانه لو كان
عدمياً لكان اما عدماً مطلقاً وانه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدماً مضافاً وحينئذ
اما ان يكون عدماً للاتعين العدمي فيكون هو وجودياً واما ان يكون عدماً لتعين آخر وذلك التعين الآخر ان كان عدمياً لهذا

التعين عدمي العدم فهو وجودي والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضاً وجودياً وان كان ذلك التعين الآخر وجودياً وهذا التعين
الذي نحن فيه مثله فهو ايضاً وجودي فثبت ان كون التعين عدمياً مستلزم كونه وجودياً فهو يكون وجودياً والجواب انه لو كان
التعين عدمياً لكان عدماً مضافاً واما قوله كل ان كان العدمي نفي العدم فهو وجودي [illegible] ممنوع لان العدمي يقابل
الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود ولو كان العدمي عدماً لكان الوجودي وجوداً وليس كذلك بل المراد بالوجودي
ما يكون هو بعينه موصوفه موجوداً [illegible] بل الوجود بعينه ويكون قيامه به موجوداً له في الخارج كالسواد
القائم بالجسم فان هويته انما هو موجود له لا ان يكون [illegible] موصوفه باعتبار وجوده في العقل واتصافه به كالكتابة
القائم بالجسم اذ ليست الكتابة موجودة في الخارج قائمة به بل اتصافه بها انما هو في الذهن فمعنى الوجودي
بالمعنى المذكور اخص من الموجود المطلق بل من [illegible] لجواز وجودي لا يعرض له الوجود اصلاً كالسواد المعدوم ابداً فان
ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموصوفه فالسواد مثلاً وجودي سواء وجد او لم يوجد
واما صدق الموجود بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مسلوباً عن الموجود
فلا يكون العدمي سلباً للعدم ونقول ليس هذا الذي ذكرنا في تعريف العدمي بما قيل انه اي الوجودي عرض من شأنه
الوجود الخارجي سواء وجد ام لا [illegible] فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود ولا [illegible] المفهوم [illegible]
المغاير لمفهومي الوجود والعدم عرض من شأنه [illegible] فلا يلزم من ان لا يكون التعين موجوداً ان يكون عدمياً او كان الوجودي
ما ليس بعدمي فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست بمفهوم العدم [illegible] قلت
الوجودي والعدمي [illegible] بمعنى الموجود والمعدوم ايضاً وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجوداً كان معدوماً
قطعاً قلت فحينئذ يختار ان التعين لو كان معدوماً لم يلزم ان يكون عدماً للتعين بل ربما كان شيئاً معدوماً في نفسه
وهو ظاهر واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لو حصل الاول لكان التعين موجوداً [illegible] انضمامه الى الماهية على تميزها
وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيلزم الدور [illegible] اي الماهية تمتاز عن غيرها [illegible] الا بانضمام التعين اليها
اي في هذا الجواب [illegible] من امتياز حصة من الماهية [illegible] منها اذ لولا امتيازها عما عن الاخرى لم يكن تخصيص
التعين [illegible] بعد انضمامه اليها [illegible] امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواز ان
يقال [illegible] وان كان [illegible] ولا استحالة [illegible] الفصول [illegible] الاجناس
وتوضيحه ان التعين والفصل ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام
الوجه الثاني لو كان التعين موجوداً لكان متعيناً فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعيناً في نفسه اي كل واحد من
التعين مساو لكل التعينات الاخر في كونه تعيناً وممتاز عنها بتعين آخر تخصه فيتسلسل او ينقل الكلام الى ذلك التعين الآخر
ولعيد عنه بان كونه تعيناً اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات فهي متباينة بذواتها المخصوصة والمجموع

الى التمام بتعين ايضا بسبب الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المص وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد
التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج [illegible] كان له ما يشاركه في نوعه [illegible] الا اقل الحصر
نوعه في شخصه ويعينه عن ماهيته انه لا تقبل الشركة [illegible] وماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لا نم ان
كل تعين له ماهية كلية منتزعة العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود
خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تع بل كل فرد من افراد التعين هوية بنفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له
فرض اشتراكه ولا انقسامه الى ماهية قابلة للاشتراك واجزاء زائدة عليها مانعة من الشركة على ما فصل في افراد الانسان ولكن
لان هذا يتم الدليل الخلفي للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيا على كون التعين امرا مضافا الى الماهية في الخارج ممتازا فيه
عنها وقد علمت ان نفس الهوية الخارجية [illegible] وجودا مستقلا اي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها
بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين
ما في النزاع لفظي بان الحكماء يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها ولا مباينا منها
كما نبه المقصد الثاني عشر قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان يقتضيه لتعينها
انحصر نوعها في شخصه اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم
يمكن ان يوجد معها تعين اخر والا لكان عنها التعين الاول متخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية
زائدا عليها والقصر الماهية [illegible] الاقتصار واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة بنفسها عن فرض الاشتراك فيها
كالواجب تع على رايهم فلا يتصور فيها تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص [illegible] وان لم
يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي حلول شئ في الماهية فرع تعينها لانها ما لم تتعين بنفسها لم يتصور
حلول شئ فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا لدار ولا يعلل ايضا بالمنفصل الذي لا يحل في الماهية ولا محلها اذ نسبته
عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون اخر والتعين ماهية [illegible] بل يعلل بمحلها اي بمحل الماهية فيجوز
تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل اي المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة
لصورة نوعية يعرض لها الاستعدادات بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واما لم تتعدد القابل بالذات في
التصور فبالاستعدادات معلومة الخصوص الماهية الحالة فيه في شخص [illegible] كهيولى فلك بالقياس الى صورته النوعية وبهذا ظهر
هذا الذي ذكره من ان تعدد افراد الماهية الواحدة اما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادي
رئيسي مجردا او صفات فانحصر نوعه في شخصه الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل له فهي اما الماهية بنفسها او ما
يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وكذا يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية يتعدد بتعدده كل المحل اما ذاتا
او استعدادا ولما كان القائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اشار بقوله الى النفوس الانسانية

اما العقول [illegible] وان لم تكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة
التي تتعلق بها بخلاف المجرد عن المادة بحسب الذات والتعلق [illegible] قال بعض الفضلاء اذا كان بعض الماهية الموجودة
الافراد معللا بالقابل فالقابل [illegible] الحصر نوعه في شخص [illegible] معللا بالماهية [illegible]
[illegible]
الماهية [illegible] وان كان تشخص القابل [illegible]
اخر لزم التسلسل [illegible] الكلام الى تشخص كل القابل الاخر [illegible] على ان تعدد افراد الماهية النوعية [illegible]
[illegible] التسلسل [illegible] بعض الفضلاء [illegible] القابل
[illegible] سابق على اللاحق [illegible]
[illegible] هذا التسلسل [illegible]
[illegible] القابل [illegible] على ذلك التشخص [illegible]
[illegible] التشخص [illegible]
[illegible] في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل في المادة [illegible]
اصل الدليل ايضا [illegible] المبادي [illegible]
[illegible] التعين ليس موجودا [illegible]
[illegible] الماهية [illegible] العاقل [illegible]
[illegible] التسلسل وان كان [illegible] الدور [illegible] التعين [illegible]
[illegible] التعين [illegible] ان هذا التسلسل [illegible]
ليس هو التعين [illegible] اللازم [illegible] مباحث الماهية وما يعرض لها
في نفسها اعني التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال المقصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع
والقدم والحدوث [illegible] الاول [illegible] اعني الوجوب والامكان والامتناع ضرورية فان من
لا يقدر على الاكتساب اصلا [illegible] ان كل عاقل يعلم ان الانسان [illegible] حيوانا ويمكن كونه كاتبا
[illegible] الاصطلاح [illegible]
على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه [illegible] والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده اذا قيل
اما الممكن [illegible] وجوده [illegible] عدمه او ما لا يمتنع وجوده [illegible] كلام [illegible] الاثري انه
عرف الواجب [illegible] بالممتنع المنسوب الى العدم [illegible] المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع [illegible] بالواجب

المقصد الثاني في الوجود والامكان والامتناع

هو الذي يمتنع عدمه

الذي لا يمكن عدمه

المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود [illegible] عرف الحكم او الاسلب الوالف المنسوب الى العدوم

معا وبانما بسلب الممتنع المنسوب اليها ايضا [illegible] تعريفها ما [illegible] الامور [illegible]

امتناع العدم ولا امكان العدم والامتناع حصول العدم ولا امكان الوجود والامكان للوجوب الوجود والعدم او

لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون [illegible] التعريفات حقيقية [illegible] بالقياس الى [illegible]

[illegible]

سبقا ظاهرا وكفينا في الاستدلال على كون الوجوب بل الامكان امرا عدميا امتناع ما خرج عن وجود الموصوف والاحتياج الى كل
الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز ان يكون معه نحو الاشتباه ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره
عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث فى نظاير ضابطة تشتمل على ذلك بين ذلك كما
صاحب التلويحات احدهما اساس البعض الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه
الاخر الذي يستعمل فى الوجوب ايضا اذا اكتفي فيه بامتناع التأخر ان كل ما يتكرر نوعه اى يتصف نوعه بخصوص ممتنع مفهوم
فهو اعتبارى اى كل نوع كان يجب اتصاف كل فرد منه بنوعه اى ان كان موجودا وجب ان يتصف كل فرد منه كل النوع على
نوجد كل النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا
وجود له فى الخارج والا لزم التسلسل فى الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا كالقدم فانه لو وجد فرد منه لقدم كل
الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة للقديم الذى هو موصوفها فلذا
كان مسبوقه بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديما
والبقاء فانه لو وجد بقى والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا والموصوف فانها لو وجدت لكانت
واحدة والا كانت كثيرة فتنقلب الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين اخر فيتسلسل على ما مر او فلزم من كون هذه الامور واصالها
وجودية كل التسلسل الباطل قال المص والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب بنفسه وملخصه ان واجبا بعينه عين
الوجوب فانه لا يكون متصفا الا بوجوب نفسه واما الذى حقيقته الوجود فانه ولعل مراده لا وجوب زايد عليه
ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما فى غيره من المفهومات وكذا الحال فى نظايرها من هو
القاعدة الاولى واما الثانية فهى قوله وكذلك اى وكذا الحال ايضا كل ما لا يخرج من الصفات يتأخر عن الوجود
اى وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يكون من المعقولات الثانية اذ لا يتحقق شئ قبل ماهية متأخرة
عن وجودها بل يمتنع كل والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يمكن تأخرها عن وجود موصوفها
فى الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت موجودة لكان اتصاف الماهية بها حال عدمها فى الخارج ليست موجودة فيه وانه مح
بالضرورة فهذا الذى ذكرناه من القاعدتين ضابطة واصل كلى يشمل المواد المتعددة اعطيناكها هنا حذرا من
مؤنة التكرار واغنى ما تحفظه واعتن بشانه واستعمله فى تلك المواد المندرجة فيه لينكشف عنك حال الامور الاعتبارية
واعلم ان معنى الوجوب والامكان والامتناع التى يحكم فيها على الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا
فى التعقل او الذكر وموادها بحسب نفس الامر وكل ذلك المحمول عنها بمادة ونحو الوجود وامتناع الوجود وامكان
الوجود والعدم فهى جهات وموادها وقضايا بالخصوص محمولاتها وجود الشئ فى نفسه ولا يكون مفهوما الفرد ح اما
ان يعتبر وجوده لكل المفهوم الموضوع حقيقة كالسواد فى قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع

بذلك المفهوم الاعتبارى الذى لا وجود له فى الخارج كالعمى فى قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا
وموادها جارية فى الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا
الاخير هو الذى نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب هيهنا الواجب الوجود لا الواجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال
فى الممتنع والممكن الاول لم يكن بصدده فى جهات القضايا وموادها لكن عنيها الكاتبى لما لم يتم ما سبق واجاب ان اتمامها كانت
تلك اللوازم من فصل الواجب الذى نحن بصدده لكن ملخصا للمسائل الزوجية والاربعة [illegible] الحمل اى
حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك اى انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية سواء كان [illegible] الاربعة
[illegible]

واذا اعتبر مع وجود مفهوم الوجوب نفسه كان يقتضي رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس بمعنى وجود الوجوب
في نفسه مفهوم اللاوجوب نفسه حتى يلزم من عدمه اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه
الوجه الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي لا الامكان له اي ليس له امكان ولصدق العدم التمايز بين
العدميات [illegible] القول الذي [illegible] الوجود فلو كان الامكان عدميا لكان الممكن ممكنا [illegible]
[illegible] وسوى هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الوجوب عدميا
عدميا لكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة مشاكل [illegible] العدم الا باعتبار العقل وبينهما بان الاعدام
لا تمايز فيها والنقض بنحو النقض امتناعه لا والامتناع له والعدم وكذا عدمه لا والاعدام له والعدم ايضا فلو كان الامتناع
او العدم عدميا لكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا اقتضاء انه متصف بصفة عدمية وبين
سلب اقتضائه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس يختص الوجوه بخصوصية الوجوب و
الامكان بل تكرر [illegible] في كل ما جاز ان [illegible] كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر
كالوجود والحصول والقدم والحدوث وغيرها وما ذكر اذا تقابلها بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها
على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشتباه الى المغلطة فيها وذكر هنالك ادلة متقابلة فقال والوصف بعد شيء بكل
ما اما وجودي او عدمي لي ان اراد حقيقة شيء كالوجود مثلا بالكلية فقل لا وجود اصلا اذ لو كان وجوديا ما
ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطلا ما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا واما لانه لو وجد الوجود مثلا لكان
اما زائدا على ذاته او الواجب ام لا يكون زائدا على ذاته اولا لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا او عينه ولا يكون
زائدا عليها ويبطل كل من الوجهين بدليل بافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك
بين قسمين او اقسام يمكن نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقول [illegible] الحكم بزوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال
لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل محال او تنفي [illegible]
منها بما ينفيه كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل منهما بدليل بافيه وكثير
من شبه القوم في الاشياء التي يتوصلون بها من هذا القبيل الذي يمكن حله على وجه كلي فتذكرها اي بين كل الشبه
الكلية التي ذكرها في مواضعها لانه لا يحل كل الكثير من الشبه فانه اذا لا نظر الى المعنى وذكرها ثانيا نظرا الى اللفظ
غفلة بعد الوقوف على المأخذ العام اي اجمالا او ابطالا على طريق التمام يعني قد ينبهك على مأخذ لايراد بها وابطالها
على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في
مواضعها قال المصدر اي لما سهل على طريق التمام شيء مثل ظهور الحاجة وقرب المرام والتمام [illegible]
خصائص البحوث من القصد اي فرحتها بما يقال انه نبه على قدر وقامة المرء المقصد الثالث في احكام الواجب

لذاته وهو ايضا ما لا اي الواجب لذاته لا يكون ولعنا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند
ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف ولقائل ان يمنع هذا الانم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا
لم يكن له بعض لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كان منحصرا في ذلك العلة الذي
ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا واضا ما كان ارتفاع ذلك الغير محالا او ممتنعا جاز ان يستلزم المحال والجواز ان
الوجود لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون لكل شيء معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم ان
ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لا يستلزم نفي الواجب ارتفاعه قطعا ورفع الاول محال بان الواجب لذاته مالا يحتاج في
وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لوازمهما ولا انهما اذ لا يكون الواجب لذاته مركبا
لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه لحسب نفس
الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى
العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه من جملة الغير ولا نحو الاحتياج اليها
اي الى الاجزاء كلها فيكون بحسب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان جزؤه الكل بل نفس اجزائه بشرط
بل عينه فاذا كان مركبا فلا يكون جزؤه من جهة ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه باقيا في وجوده بل يكون
جزؤه في نفسه في وجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا بالقيام لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على
ماهيته اي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا اي وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود
محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها ما يتأتى والعارض محتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى
علة وتعليلها اي ماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا
وجوبا ذاتيا هف ويلزم تقدم العلة على الوجوب لما سنعرفه من ان الممكن الموجود لابد له من وجود سابق على وجوده
مستفاد من علته ومن تقدم العلة على المعلول بوجوبها وحصل لان وجود المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها
متأخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد ووجود المعلول متأخر عن وجود العلة بين
فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجود الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا هو الحاصل
بان اي الوجوب نسبة التي يتأخر عن المنتسبين قطعا فيكون الوجود متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها
لانا نقول انما يلزم لكونه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة في
الفرض المذكور وهو كونه موجودا لا ان الفرض عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا
ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما المشتركة

في الماهية لا يمكن ... من المباينة والتعين فلذا صح ... من امتناع تركيب الواجب لا ...

لجواز ان يكون عارضا لها ... تركيب الواجب لا ... المدعى ... الا كون الوجود ... موجود ...

وجود ... كان نفس الماهية والا ... بحال هذا الحكم على برهان التوحيد لبطلان امتناع الاشتراك مطلقا ...

في احتياج الممكن ... وبين ايضا اربعة احدها ان الحكماء الامكان ... الممكن الى السبب ... الامكان ... الممكن الى المؤثر

وفي ابطاله ... الاول ... الضرورة فان الممكن ما يساوي طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ... اي كون

الامكان الذي هو ... التساوي محوجا للممكن الى السبب ... الطرف على الاخر الا ... الممكن ...

على الاخر والحكم بعد تصور ... تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي ... محوجا الى السبب

ضروري ... العقل بعد ملاحظة النسبة ... الصبيان الذين لم ... الاخرى ...

اذا تساويا ... على الاخرى ...

بان ... المتساوي ... على الاخر ... الامكان محوجا الى السبب

بل الحكم بالاحتياج في المتساوي ... الى المرجح ...

[illegible]

اوطور معين ... مساو ... على ... مع مساواتهما في ... لكل ...

اختصاص ... المساوية للمواضع الاخر ... طرفي المتمم ... الغلط والترقي ...

... الممكن مرجح ... بعض ... الى ...

... بل ... الى السبب ... الاولوية او ضعف ...

... الى الاولوية القوية والضعيفة في

... المنهج الثاني في ابطال الاستدلال عليه ... الاول ... الممكن ... المساوي

... العدم ... المرجح ... الطرف الواقع ... الطرف

الاخر ... مساويا ... الممكن ...

... التساوي ... لان معنى تساوي الطرفين ... الممكن ...

[illegible]

متعلقة موجودة بالغير وكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث احد الامور ثبت هنا والحق ان اى منع الطريق
بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية التى هى مطلوبنا فان المثال
الجزئى اعنى كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصح القاطع للقائلين بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون
كل ممكن غير محصل بالزمان مفتقرا غير تم الطريق الاول لس الاعان ايضا فالاتم المشار اليه الطريق الوافية المعتمد فى المنهج
الاول يعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبه المتكلمين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر علة اى معتد ممكن الشبهة
الاولى لو احتاج الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره اما يحتاج اليه الممكن اما فى حال وجوده او حال عدمه
اذ التاثير فى الموجود باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وكل ان يوجد الاثر مع التاثير لا يتخلف عنه اصلا فلا انفكاك مع التاثير
والموجود مع الايجاد وما فرض لم التاثير فى الوجود اى فى الايجاد اما فى حال العدم كان وجود الاثر ايضا فى تلك الحال
فيجمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اى الاثر حال عدمه نفى محض فلا يصح ان يوجد من الحالة ان يكون اثرا للموجد اذ لا اثر له
فلا تاثير والايجاد ممتنع ولانه اعنى الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به التاثير والايجاد فلا يتصور كونه
مستمرا على البنية السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التاثير فى الوجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان لم يتبع
التاثير فى العدم ثبت التاثير فيه اما حال كون الاثر موجودا وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين ايضا
هو حال الوجود لا يصح ان المؤثر ايضا هو مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق الاعلام فلا يكون مستندا الى مؤثر العدم
والجواب ان المختار ما هو مقصود موجود قبل اى قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال
والاولى ايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير معا او ذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل
لا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يقدر صانع فى نفسها اصلا لعدم الصنعة وهذا القصور لا يصدر به اما حال ...
وهو اصطلاح المتقسم على الوجود والعدم واما حال وجود ما هو حصول الحاصل او سوال ان الاثر صنعه فى شىء من
مؤثر يجد بها الا ان يصدر اثرها او ايجادها ما اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن صدور هذه الصفات ليستاهل الى الابد
بحدها او يرى فاستقص ذلك قطعا والحل بان ذلك الذى ذكرتم من استحالة التاثير حال الوجود او حال العدم ضرورة
بشرط المحمول وهو سواى هذا المذكور اعنى الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافى الامكان الذاتى الذى لا يعطيه الدال
ما هو من الصفات والمتنع التاثير بشرط العدم غاية الضعف لا ينافى امكانه بالنظر الى ذاته الممكن فى زمان كل واحد
منهما وبحرى ان يقال هو كل التاثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اريد به ان التاثير اما بشرط
الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التاثير قد ادار الحكم من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اريد
به انه فى زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه فى زمان الوجود كما مر ومنهم من اجاب بان التاثير فى زمان
الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما من الباقى الواسطة

منه صور تقدم التاثير على حصول الاثر حال التاثير حال العدم فى ان حصول الاثر فى آن اخر بعقبه وليس ذلك كل احد عن الوجود
والعدم اصلا الشبهة الثانية وهى ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى المؤثر لا الامكان ولا لغيره او ذلك فرع الامكان
التاثير وهو ممتنع اذ التاثير اما فى الماهية او الوجود او الموصوفية لانه اذا لم يكن التاثير فى شىء من هذه الاقسام
الاثبت الموجود بشىء مما فرض من ان القياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها بما مر لان جعل الماهية تلك الماهية
ممتنع وكذا جعل الوجود وجودا والماهية حال الفعل ماهية او الموصوف موصوفا فلا يكون اثرا والجواب انه اى
الوجود الخاص الذى هو اثرها ككا من ان المجعول هو الوجود الخاص للماهية المعقودة وهو ما يختلف بتاثير المؤثر
لهاتين منه ما الاثر عليه وايضا فيتم ما ذكر يوم الحدوث اى حدوث الصفات المحسوسة يجري بها الان فانه اما فى ماهيتها
او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثر لو تصور باى الخارج يتسلسل الى الم
التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت للماهية الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فالحاجة اليها لغو فيتسلسل الكلام الى
حاجة الحاجة وكذا المؤثر لو وجدت الفاعل الموجود احرى لا يحتمل كونها واحدا بذاتها واذا لم يكونا موجودين لم يكن الممكن
متصفا بالحاجة الى السبب لا الامكان ولا لغيره ولم يكن شىء منهما متصفا بالمؤثر الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب انا لا نسلم
كونهما امرين وجوديين يتسلسل باعتبار انهما اعتباريان عقليان بمعنى انهما لا يكونان فى نفس الامر محتاجا ومؤثرا اى متصفا بالحاجة و
المؤثرية فان الامور العدمية يتصف بها الاشياء فى انفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود
لهما فى الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو لم يثبتا اى الاحتياج والمؤثر بل نفى الاحتياج
الشىء بهما والمعدوم منهما او عدم منهما اذا لا مخرج عنهما وبطل كل اى كل واحد من كونهما موجودين لعدم ثبوت
لما عرفتم اما ابطال الوجود به فلزوم التسلسل لاتمام الانواع المذكورة الى غير ذلك والضابط المسلم ما العدم
فان يقال بما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مر فى الوجود ... عن الجواب عن ذلك كما اشرنا
اليه منها من الجواب الشبهة العامة وهو ان يعارض فى ... الوجود او دليل العدم مما عرفت من الكلام والنقض كما ان
هذا المستعمل يقول الجواب انها يلزم من كونهما اعتباريين ... فان قيل لم نسلم اللاحاجة واللامؤثر
ان كل الشبهة كالاولى متوقفة على حدوث الصفات المحسوسة فانها تعنى ان الاكثر من الصفات لا يعلم الا
انها على بعض موجودة ما متصفا بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها الشبهة الرابعة وهى مخصوصة بكون الامكان
محوجا ان يقال لو احوج الامكان فى الوجود الى المؤثر لاحوج فى العدم ايضا الى المؤثر لاستواء نسبتهما اليه اى
نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن
لكن العدم نفى محض لا يصلح اثر الشىء سواء كان عدما اصليا او طارئا فى الاصلى مانع الفرق سواء لم يتم فالعلم تحصيل
الحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثر الشىء والجواب ان العدم لا يصلح اثرا بطلاح لكم لبطلان انتفاء اللازم

اعوان هذه الطريقة فى بعضه

و والآن لم يصلح منعنا الملازمة اي لا نم انه لو اصح تجدد الوجود لاصح في العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا
دون العدم فيكون الامكان محوجا في احد الامرين الذي يصلح ان يكون اثرا والاملزم منه ان يكون محوجا في الامر الذي
لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ايضا انه من غير نقض اي سلمنا الملازمة الملازمة لكن لا نم ان العدم لا يصلح اثرا للمبني
اي لا نسلم بطلان اللازم فان علم المعلول عند عدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد
العدم اليه اي الى العدم كما ذكرتم من استناد علم المعلول الى علم علته لجاز ايضا استناد الوجود اليه اي الى العدم كما ذكرتم
وانه اي جواز استناد الوجود الى العدم يسد الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع لانا نقول هذا كلام
على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز كل اي استناد العدم الى العدم وامتناع عن اي استناد
الوجود الى العدم فلا يتجه ذلك الكلام الملازم فاصلا الشبهة الخامسة وهي ايضا مخصوصة بكون الامكان محوجا لو كان المحوج
الى المؤثر هو الامكان لا صح الاحتياج ايضا حال البقاء لتحقق اي لتحقق الامكان للممكن حال البقاء فانه لازم لماهية
الممكنة مقتضية لذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع اللازمين واذا كان الامكان ثابتا
حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والثاني باطل لان التأثير اي تأثير المؤثر حال البقاء اما في
نفس الوجود وانه حاصل قبله اي قبل البقاء فيلزم تحصيل الحاصل وان كان في الحاصل امر متجدد لم يكن ذلك المؤثر مؤثرا
في الباقي والمقدر خلافه لا يقال التأثير في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته بحسب اصل الوجود الذي كان حاصلا
لانا نقول الكلام في حال البقاء والتأثير فيها كما اعترفتم به في الذات فالمؤثر فيما يكون مستغنيا عنه مع انه مما يحوج
ايضا اليه فرضا ضعيف الجواب انه اي التأثير في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل التأثير فيه هو ان
يكون دوامه لاجله كما كان وجوده اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار
النزاع لفظيا لا نقول التأثير في دوام الوجود الحاصل والا في امر متجدد هو وجود ابتدائي فانه لم يقولون
لا بالتأثير الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد هو دوامه بالمعنى ولعدو الاصطلاح ان المراد بلفظ المتجدد ما ذا
واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا بالتأثير في حال الممكن متى يجه عليه ما اورده المحقق من ان
تأثير المؤثر في امر جديد هو البقاء فانه على الاصطلاح مع هو في امر جديد صار باقيا الامر الذي كان حاصلا فيما سبق
اخذ الدار مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر بقاء بهذا الاعتبار واللازم تحصيل الحاصل واذا لم يعد
كان بعاده مستفادا منه ولا تسكن ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الاثر باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا
بعينه ما ذكرناه والفرق الآتي تسمية البقاء اي الدوام متجددا ويوضح المقام ما الامر عليه في حدوث الممكن ان تعالى كما ان
اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك لكن النظام ذلك الوجود اليه
وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى الطرفين امر لازم له في حد ذاته فلا يكون

اقتضاؤه

اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث
مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني
هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء او في استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود ويديمه اعلى هو انه
يجعله متصفا بالوجود ويديمه وكل الاتصاف فالاعلى معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف
ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والايجاد فيما سبق من قال ان التأثير
في الباقي تحصيل الحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او وهم ان معنى البقاء
وحصوله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل وقيل التأثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي المقدر ان لم
ذلك المتجدد هو الوجود الابتدائي وهو ايضا باطل لان التأثير في الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو
متجدد وما تقال من ان المعنى بالتأثير ليس عبارة عن وجود المؤثر ووجود الاثر ولكن حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه
من الاستناد ووجوده ودوامه لدوامه ولكن من امر لا على نصب كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الشبهة
السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان الحوادث التي نشاهدها مؤثر اما الحدوث والا الامكان فيها
فاما ان تقال ذلك المؤثر قديم فلم صدر عنها اي عن ذلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات
بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث
فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا فيتسلسل قلنا نختار ان المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع للارادة
وتعلق الارادة بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها الاحتياج الى مرجح بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين
على الآخر بلا سبب يدعو اليه كما في ذكر هو الكامل في الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا
لداع يدعو الى اختياره ذلك المقدور عند الوقوع ايضا يقع لاحد المتساويين بلا سبب مرجح والثاني هو المحال لانه ترجيح لاحد المتساويين
من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من المؤثر مرجح اي من
غير داع لا من غير مرجح اصلا حتى يلزم الترجيح والاستحالة لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف شاء وبحسب ما شاء ان
المختار ان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية للارادة للآخر بالنظر الى ذاته وجب ان يقال
لم تتصف احدى الارادتين من الاخرى فان استند ترجيح الارادة الى ارادة اخرى قلنا الكلام فيها ولزم
تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد رجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة والقدرة لكن
يتعدد ويتجدد تعلقهما بحسب المرادات قلنا فلزم التسلسل في التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث التي وقعت
الى الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة
لا علة لها والا لكانت حادثة فتكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي اي

في شرح المقاصد استمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا ماخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني ومعناه وجد فلم يسبق ولم يسم الاعتبار يعني البقاء بمطلق الوجود ٥

كل العلة خارجة عنها لأن المؤثر في الكل لا بد أن يكون خارجاً عن الأثر فيكون علة وخارجة معاً هذا وأما قوله فضرورة
لا المؤثر إذ لا يجوز أن يؤثر كل القديم فيها لأن ما يؤثر فيها إن كان قديماً لزم قدم الحوادث لأن الانفعال لا يتخلف عن الأثر
وإن كان حادثاً لزم أن يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجاً إلى مؤثر آخر فينتقل الكلام إليه فيلزم
التسلسل والجواب أنها أي المؤثرية صفة اعتبارية معناها أن المؤثر في جملة الحوادث قديم وإن لم يأتوا متجددة لكنه صفة
عدمية اعتبارية متصف بها القديم من غير حاجة إلى ما يؤثر فلا تسلسل [illegible] لقائل أن يقول الاتصاف بحادث إن كان حادثاً
محتاج إلى مرجح ومخصص فإن قيل للإرادة [illegible] وكل [illegible] الإشكال فيها الشبهة الثامنة ضرورية
الضرورة في قدرة العبد في صدقه الهارب من السبع أي نعلم بالضرورة أن قدرة العبد مؤثرة على وفق إرادته في أفعاله
[illegible] ونعلم بالضرورة أيضاً أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما بلا مرجح لأنه [illegible]
احتياجه إلى الفرار [illegible] في رجحان أحدهما على الآخر وكذا الجائع والعطشان إذا أحضر عنده قرصان
من الماء متساويان [illegible] حكم حادث [illegible] الجواب [illegible] الجائع وليس
بمقبول [illegible] في الممكن [illegible] مرجح [illegible] هذا الجواب [illegible] البحث الأول
من أبحاث الممكن قال المتكلمون المحوج إلى المؤثر هو الحدوث لا الإمكان لأن الممكن إنما احتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم
إلى الوجود أعني الحدوث [illegible] فإذا خرج إلى الوجود زال الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء
بعد فناء البناء وأيضاً إذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وإن لم يلاحظ [illegible] وأيضاً لو كان المحوج هو
الإمكان لاحتاج في جانب العدم فيلزم أن يكون للعدم علة [illegible] أما الأول فلأن [illegible]
ماهية الممكن خروج من العدم إلى الوجود يسمى بالحدوث [illegible] حالة الخروج عارض [illegible] بل [illegible] إلا الاتصاف بالعدم
أو الاتصاف بالوجود فاحتياجها إلى المؤثر في هذا الاتصاف [illegible] البناء [illegible] فإن البناء ليس علة موجبة للبناء [illegible]
وكذا [illegible] العلة الموجدة [illegible] حركات الآلات من الخشب [illegible]
مخصوصة من تلك الآلات [illegible] تلك الحركات [illegible] البناء [illegible]
وأما الثاني فلأن العقل لو جوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته أصلاً [illegible]
اتصافه بالعدم أولاً وبالوجود ثانياً وأما الثالث [illegible] الشبهة الرابعة [illegible] عدم المعلول لعدم العلة وإن
كان [illegible] المحوج إلى المؤثر هو الإمكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءاً من العلة المحوجة [illegible] المحوج هو الإمكان
بشرط الحدوث فيكون الإمكان علة محوجة والحدوث شرط لعليتها [illegible]
كل من الإمكان والحدوث [illegible] إما شرطاً وإما شطراً [illegible] الأقوال [illegible] ضعيف
قال الإمام الرازي لأن الحدوث صفة للوجود لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له [illegible] الحدوث

عن الوجود لأن صفة الشيء متأخرة عنه [illegible] الوجود متأخر عن تأثير العلة فيه كما في [illegible] المتأخر عن علة الحاجة [illegible]
فيلزم على تقدير كون الحدوث علة الحاجة وجزءها أو شرطها تأخر الشيء عن نفسه بمراتب أربع على التقدير الأول والثالث وخمس
على التقدير الثاني لأن [illegible] العبارة [illegible] على نفسه [illegible]
قال المصنف [illegible] كون هذا القائل [illegible] الأمور الذهنية [illegible]
[illegible] أن الحدوث علة الحاجة أو جزؤها أو شرطها إلا أن حكم العقل بالحاجة [illegible] الحدوث [illegible] الإمكان [illegible]
[illegible] لأن الحدوث علة في [illegible] الحاجة [illegible]
[illegible]
[illegible] الممكن [illegible] قضية صادقة في نفس الأمر فيكون الممكن موصوفاً [illegible]
بالحاجة [illegible] اتصاف الشيء بالصفات [illegible] الوجود [illegible] الموصوف [illegible] الصفات
[illegible] الوجود [illegible] العدمية [illegible]
[illegible]
اتصاف الشيء [illegible] الأوصاف [illegible] الاتصاف [illegible] الاعتبار [illegible]
وكما أن [illegible] موصوف بالتقدم على معلولها [illegible] في هذا المقام أن
أن علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الأمر [illegible] بالإمكان [illegible]
إلى أنها اتصافه بالحدوث [illegible] اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الأمر [illegible]
بالوجود [illegible] بالوجود [illegible] الإيجاد [illegible] بالحدوث
[illegible] الأمور [illegible]
[illegible] الاعتبارات [illegible]
في [illegible] الأشياء [illegible] في نفس الأمر [illegible] الاتصاف [illegible] على معلولها [illegible] نفس الأمر [illegible]
[illegible] الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة [illegible] في نفس الأمر [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] الحاجة [illegible]
المقصود [illegible] علة الحاجة [illegible] الإمكان [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible] الإمكان قبل أن
يتصف به وأما الحدوث [illegible] الماهية [illegible] الوجود [illegible] الممكن [illegible]
[illegible] الوجود أو العدم أولى [illegible] لأن الممكن هو الذي تساوى طرفاه

بالنظر الى ذاته فلا نسلم ان يكون احدهما اولى لذاته والا لم يكن هناك تساو وقلب الممكن [illegible] القسمة [illegible]
[illegible] اقتضاء ما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالوجوب [illegible] ايضا [illegible] كالممتنع وليس يلزم من عدم
تساوي طرفيه لذاته كونه ثابتا بل [illegible] انه لا يجوز ان يكون احد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية [illegible]
الى حد الوجوب [illegible] ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اي غير
القارة كالحركة والزمان والصوت [illegible] لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها و[illegible] الوجود عن البقاء
[illegible] تلك الاشياء لا تقتضيها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى الوجود
والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من [illegible] والاحقوق [illegible]
اجزائها فالعدم اسهل وقوعا [illegible] بان سهولة [illegible] بالنظر الى غيرها [illegible] لذاتها وقال بعضهم اذا
وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى [illegible]
فالوجود اولى [illegible] وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اي كون احد طرفيه اولى
به لذاته باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشية من ذات الممكن كان ذلك الطرف الاولى لذاته واجبا
فيصير الممكن [illegible] الى [illegible] لذاته [illegible] وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف الاخر
بلا علة [illegible] لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى ان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الاخر
بعلة [illegible] الطرف الاولى [illegible] تلك العلة الى الطرف الاخر [illegible] مع وجود تلك العلة يكون
الطرف الاخر [illegible] الا لم يكن علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى بالنسبة لذاته اي كافية
بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام تلك العلة اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشية من ذات الممكن وحده
لانه المبحث [illegible] حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام علة الطرف الاخر اليه [illegible]
ان حكم الطرف [illegible] الوجود [illegible] انضمام علة العدم الى ذات الممكن [illegible] الطرف [illegible]
وقوع الوجود [illegible] العدم منضما الى ذات الممكن [illegible] العدم كافيا في وجود الممكن [illegible]
وجود المؤثر في الممكنات الموجودة [illegible] وجود الصانع [illegible] العدم [illegible] لان [illegible] المعلولات
مستندة الى العلل [illegible] العدم [illegible] العدم [illegible] وجود [illegible]
الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع [illegible] الممكن [illegible] الى
العلة المؤثرة في وجوده [illegible] وكون الاولوية الناشية من تلك العلة [illegible] الوجود [illegible] لانه
اذا صار الوجود [illegible] تلك العلة اولى بالوجود [illegible] كافيا في وقوعه [illegible] مع تلك الاولوية الوجود [illegible]
وقت العدم [illegible] لم يكن [illegible] بالوجود [illegible] المساوي [illegible]

كان

كان لم يتحقق لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية الاتشار الا من العلة التامة لانه
متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى [illegible] لم يرجح الوجود في الاخر لم يكن العلة التامة علة
تامة فقد ثبت ان الاولوية [illegible] كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته [illegible] الوجود [illegible] السابق على
وجوده لانه وجوب الوجود من علته [illegible] اذا وجد فبشرط الوجود ولعدم [illegible] والاخلال [illegible]
وجوده [illegible] ووجوب اللاحق لوجوده [illegible] وجوده [illegible] اي الممكن الموجود وجوبان [illegible]
بوجوده [illegible] لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني الى وجود الممكن [illegible] فان الامكان الذاتي
لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة او كون علته موجودا [illegible] الممكن المعدوم فانه
محفوف [illegible] على وجوده والثاني من عدمه [illegible] ان الامكان [illegible] الجواز العقلي عنه
اصلا و[illegible] عنه [illegible] الممكن ممتنعا او واجبا ان كان [illegible] او بالعكس اي [illegible] الممتنع او
الواجب ممكنا ان كان [illegible] عنه [illegible] لم يكن [illegible] على [illegible] الامان عن [illegible]
[illegible] حكم العقل [illegible] الوجوب [illegible] واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات [illegible] بعضها الى بعض [illegible]
[illegible] البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان [illegible] الى صفات للاشياء [illegible] الاتصور انفكاكها
عنها والا لم يكن [illegible] مقتضياتها [illegible] على [illegible] الامكان [illegible] الممكن
بان الامكان ان لم يكن لازما لها [illegible] الامكان لها واتصافها به [illegible] تكون [illegible]
وسوا اي الامكان [illegible] الممكن [illegible] الاعتبار [illegible] الى الغير [illegible] للامكان امكان [illegible]
الامكانات الى غير النهاية [illegible] حدوث الامكان [illegible] الصانع [illegible] لجواز حدوث
الحوادث [illegible] الى [illegible] بعضها [illegible] ان [illegible] على حادث اخر [illegible] الى غير
كل حادث مسبوق بحادث اخر [illegible] والاوان لم [illegible] حادث اخر [illegible] اختصاص حدوث الامكان
بذلك الوقت الذي حدث فيه [illegible] الامكان الذي [illegible] الممكن [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] حكم [illegible] العقل [illegible]
[illegible] الدليلين [illegible] مقدماتهما [illegible]
على لزوم الامكان [illegible] بان حدوث العالم اي وجوده [illegible] الازل [illegible] حدوثه [illegible]
وجود الحادث في الازل [illegible] الازل [illegible] ان يكون الحادث [illegible] وجود العالم [illegible]
ممكنا فيما لا يزال [illegible] الامكان لشيء [illegible] لم يكن [illegible] العالم بل الحوادث اليومية غير
ممكنة في الازل [illegible] فيما لا يزال [illegible] اي [illegible] امكانه [illegible] قال

حدوثه وصدوره من القادر فقد زال الامكان بعد ما كان حاصلا له ولا يكون للاثر والحوادث عن للاول الى ازليه الامكان بانه

ونحو من امكان الازليه وغير مسلم له ودكل الثابت اذا اقلنا امكانه ازلى ... لا لكان الازل طرفا للامكان ... ان يكون

ذلك الشى متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف ... لزوم الامكان ...

... العالم والحوادث اليومية ... اذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل طرفا ... الوجود على معنى ...

لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول ... يكون وجود الشى ... امكانا مستمرا ...

على وجه الاستمرار ... ان يكون كل الشى من قبيل ... الممكنات ...

[illegible]

وهو بكلام الآمدي حاصله بعضهم من انه الكلام متفرع على انه نوع فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدمه وقوع [illegible] بمعنى شرطية الفعل واقع دايما ومقدم شرطية الترك غير واقع دايما ولا [illegible]

انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال بلا بد ان يكون القصد مقارنا بالعدم الا ان يكون ابو الحسن [illegible] قطعا

وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات فهو مقارن لها للوجود زمانا لا ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل [illegible] بالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه اذ لم يكن كافيا

فيه فهو مقدم عليه وما يتقدم الى ايقاعه واما اسناده الى الموجب القديم فعند الموجب بالقديم لا ان اسناد العدم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في اسناده الى الموجب القديم فمنع الامام الرازي لانه يابى فيه [illegible] الموجب

في العديم اما حال بقائه اي بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وهو محال واما حال عدمه او حدوثه وهو على التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف فان قلت [illegible] فكل العديم بالضرورة الى الموجب في البقاء فيكون مستمرا دايما بدوام

علته الموجبة [illegible] لا ان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه محتاج في بقائه الى علته كما صح حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد والمشروط الباقي فانه ايضا محتاج في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى

الحيوة والعاقلية المحتاجة في بقائها الى العلم اذ لا يراد ببقاء الشيء الا وجوده وهو اي بقاء الشيء عين وجوده بعينه في الزمان الثاني الاول فلم يكن وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون معه حاصلا

في كل الزمان فنقل الكلام الى بقائه و[illegible] وقد يراد ببقاء الشيء على عدمه وبقائه على عدمه في الزمان الثاني اخ

لو كان زائدا عليه لكان موجودا اما قايما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما

فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء في حق الاشياء ولم يلزم ايجاد الموجود على وجه

محال لم يكن استناد القديم اي الباقي دايما في بقائه وهو استناده الى موجب يلزم ما الايجاد الموجود لو كان هناك استمرار وجود

مستند الى استمرار وجود اخر ثم انه اي ما ذكره الامام في ابطال اسناد القديم الى الموجب معارض بعدم ما ادعوا العلم

ينافي الوجود والفاعلية اي علة الاثر ينافي وجوده وهو ظاهر وينافي ايضا فاعلية الفاعل لان الاثر لان علل الفاعلية

ملزومة لامكان الوجود وينافي اللازم ينافي الملزوم واذا كان لذلك فلا يكون [illegible] في علم الاثر شرطا لحاله

لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا بالضرورة ان شرط الشيء لا يكون [illegible] لكن العلم السابق شرطا لها فانه لا يكون

الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو الشرط الثاني سواء كان الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يحصل

الانفكاك عنه بحال والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى الموجب فلا يكون لم الاحال البقاء

اعني القديم يجوز استناده في بقائه المستمر الى الموجب الذي لا يطلقا كون الحدوث شرطا للحاجة اي مطلقا كون الحاجة

الى الموجب موقوفة على الحدوث بعضهم الحدوث اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز حصول استناد القديم الى الموجب والا

كان الحدوث

كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه الدافع الى الطلب نعم لو اجتمع في الازل شرايط المؤثرية في ايجاد الاثار فيلزم ان يستند

الى تلك المؤثرية الازلية لاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة والازل لم يجتمع تلك الشرايط في الازل بل توقفت على شيء في اي اثر

فرض اي امر حادث يصدر في مؤثرته فنقل الكلام الى ذلك الحادث فيتسلسل لتوقف كل حادث على حادث اخر الى غير

النهاية والثاني باطل بعين ما ابطل به اسناد القديم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود مما اثر

في العدم كعدم الحوادث الازلي بل هو مستمر الا بعد حدث اسناد المسمى استمرار الازلي الحادث وهو هذا معنى

استناد القديم الى المؤثر السادس من بعض الاربعة مثلا معللة بالماهية حيث [illegible] الحكم بالعلة لا عنها

فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كانت زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح اسناد ما الازل

الى المؤثر فلنا سلم ذلك لكن قلت اي اظهار جواز ما ذكر فيه لعلها الا الاعلى اني الباقي لا يجوز اسناده حال بقائه

الى المؤثر الموجب والمسلم فيه في جوازه ودلالة المؤثر الباقي حال البقاء اما الاثر فلما صلا فلا يكون مؤثرا فيما

والمعدوم حاله ام هو اي الشيء في الباقي يحصل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة كما هو حكى اجاب الامام الرازي

وقال واما الاجوبة المفصلة فلا ذكرها في المطولات قال المصنف وقد عرفت سابقا في مبادي الدليل بل تحقيق جواب الامام

في الباقي الذي يعني ان كان قدوم تكون اوله اولم يكن المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل بل في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من

حيث هو والالم الدليل فصلا عن ان يكون اقوى اذ لا يكون الاجوبة المفصلة بل اي الحوار المطلق فعدم الضرورة

في قوله وقد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول

المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه ممنوع ثبوتهما

اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا الجواب مع تقدير

كونه نوع مختار الا ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكان يرجع الى منع وهو لم يلتفت الى الفرق الاثر في العالمية عندنا

العلم لا معللة به مع تقدمها كما ادعيتموه نعم هذا يتجه على الفاعل بالاختيار اذ الارادة تتعلق بوجوده اي لا متعلق لها في وجود

افعاله فلا لا يحتاج تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه اذ لا اثر فيها كالابتداء والارادة لا تتعلق بذلك اذا

تعلق به اي بالشيء الباقي اراديا كان او ايجابيا فانه يلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضة بالعلية على سبيل الاسناد القديم

الى المؤثر الموجب نعني الاولى ان الشرط في اسناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق بمنزلة الشرط

لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل وتعليل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم موقوف على العلم فيلزم شرطية الى شرط ايضا

ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة و

نص الاقتصار يعني ان ادعيتم ان حكم الاثر حال البقاء حكم ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى

لامتناع اسناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثرا وان ادعيتم ان الباقي الذي له اول [illegible]

حال بقائه محكوم مستندا الى المؤثر فهو مسلم والحكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء فهنا جاز هناك ايضا قلت هذه
الملازمة ممنوعة فان الباقي الذي له اول لم يتصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ
لا يتصور فيه ابتداء التاثير فكيف يتصور دوامه وايضا العقل البالغ الذكاء العقل بديهة يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود في
الازل لا يحتاج الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا والحدوث شرط الاحتياج
معتبر ابتداء وضعا او منع عين على البالغ وطلب شرطية الحدوث لقبول التاثير اذ قد اعتمدنا على ابطال اعتبار الحدوث ما سبق
وهنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا على اشعار العدم الذي هو الحدوث الوجود فان
يكون شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن دليل الابطال فهو [illegible] وعن الرابعة فما اختاره [illegible] اى اولهم نعم
نحو الاول الشرائط العامة [illegible] مختار [illegible] الفعل الى [illegible] شاء [illegible] حاصل ان لو كان
موجبا بالذات [illegible] وعن الخامسة ليس استناد العلم الى العلم وان كان جائز [illegible] المعلول العلم العلم
لكن هذا الاستناد [illegible] لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العلم المسمى الى العلم المسمى استنادا [illegible]
استناد المسمى استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لان العدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة
[illegible] ان يقال الاربعة من الاعداد الى الوجود لها [illegible] ايضا من الاعتبارات العقلية [illegible] الى
ذات الاربعة استنادا [illegible] لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من هذا الاستناد [illegible] الاستناد الحقيقي [illegible]
اى باقي الامرين [illegible] العدم انه موصوف [illegible] بالقدم ذات الله تعالى فاما الحكماء واهل الملة [illegible] ايضا
عند الاشاعرة [illegible] فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة [illegible]
[illegible] الى الكون ان يوصف بالقدم ما سوى الله سواء كان صفة له او لم يكن [illegible] اللفظ لكن قالوا بمعنى فانهم [illegible]
[illegible] الاحوال الاربعة [illegible] الوجود والحيوة والعلم والقدرة اى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
فانها احوال ثابتة لله سبحانه ازلا وابدا [illegible] حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة [illegible] للذات [illegible]
عن سائر الذوات المساوية لها في الذاتية [illegible] اثبتوا مع الله في الازل امورا [illegible] تعدد القديم مع
تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له [illegible]
التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا ان يراد بالقديم ما لا اول له لكن الكلام في [illegible]
وايضا انما يلزم هذا اذا [illegible] الحال [illegible] على بعض الصفات [illegible] الاشاعرة
بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات او اوصافا [illegible]
سموها اقانيم وهي عندهم الاصول [illegible] الجوهر اى جسما [illegible] العلم والوجود والحيوة [illegible]
الوجود [illegible] عن الحيوة [illegible] العلم بالكلمة وقد وقع في بعض [illegible] القول [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] الا الكفر من اثبت مع ذاته تعالى [illegible] من الاوصاف القديمة المشهورة او الكثر اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات
الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم اى النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم المذكورة
ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم [illegible] بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح المستقل
بالانتقال الى الذوات واما الصفات [illegible] الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات الغير المجردات
واحدة وايضا انما كفروا [illegible] بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة [illegible] كما يدل عليه قوله تعالى
وما من اله الا اله واحد [illegible] صفات متعددة [illegible] التكوين [illegible] الصفات القائمة بذاته تعالى [illegible]
الكلام واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين اى ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث
عندهم وصورة الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي سيطلع عليه في البحث عن حدوث العالم [illegible]
من المجوس [illegible] منسوب الى الرجل [illegible] قدماء خمسة اثنان منها فاعلان حيان هو الاول [illegible]
اثنان حيان فاعلان [illegible] البارى [illegible] النفس [illegible] فاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها
ما يكون مبدأ للحيوة [illegible] الارواح البشرية والسماوية [illegible] ايضا [illegible] لو كان حادثا [illegible]
وفاعلة في الاجسام التي تعلقت بها [illegible] الاعلية ولا حية [illegible] فاعلة بل [illegible] منفعل [illegible]
لا فاعلان والمنفعلان من الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى [illegible] والاصاعة الى هيولى اخرى [illegible]
يقبل الصور فلا يكون فاعلة [illegible] بسبب بساطتها فاعلة [illegible] والمراد بالفضاء هو
الخلاء [illegible] لا يرتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت
[illegible] معقول [illegible] الدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني يستلزم وجوده [illegible]
[illegible] اعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما
بين المذاهب [illegible] ابن زكريا الطبيب الرازي وانهج [illegible] كتابا سماه [illegible] القدماء الخمسة و
[illegible] على ما قدم [illegible] والكتاب [illegible] الى كل [illegible] المقصد السادس
[illegible] الحدوث وهي ايضا [illegible] الى [illegible] ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون [illegible] وجوده
ويكون له اى لوجوده اول سواء الحادث [illegible] اى قبل [illegible] الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني
ويقابله القديم الزماني [illegible] المسبوق بالغير [illegible] سواء كان هناك سبق زماني [illegible] المسمى بالحادث
الذاتي [illegible] القديم الذاتي [illegible] الحادث [illegible] الثاني اعم منه بالمعنى الاول [illegible] المعلول القديم
الزماني ان [illegible] حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره [illegible] استفادة دون
المعنى الاول قال الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي الممكن [illegible] مقتض للوجود [illegible] مقتض له وما بالذات مقدم

مواسه المتنع الوجود فانها لا تتصف بالعدم اصلا [illegible] وايضا على هذا التقرير [illegible] مسبوقة الوجود بالعدم

بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع [illegible] وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير ولا ارتفاع
حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فلا بد ان الوجود [illegible] اي
عدمه متقدم على الوجود تقدما بالذات من غير ان يتقدم العدم على الوجود بالذات وهو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث
الذاتي عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق الذاتي بالذات والزماني بالزمان وقد صرح بذلك
بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزءا للعلة ولا يتصور ذلك في
الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا وان ورد عليه اي على الدليل الذي ذكره ان علة اقتضاء
الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه اي اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده
سبقا ذاتيا كما زعموا نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى
غيره فان جعل مسبوقية [illegible] الوجود بلا اقتضائه حدوثا ذاتيا كما فعله الامام صح ان يثبت ان ما بالذات متقدم بالذات
على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه
تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه بسبب لا ارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه هذا على تقدير تسليم [illegible] هذا اذا
[illegible] الوجود غير للماهية في الممكنات حتى يتصور هناك [illegible] لا اقتضاء الوجود مقدما على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها
لم يتصور ذلك اصلا [illegible] الحدوث [illegible] الاسبقية امر عليه اي على الحادث [illegible] مسبوق [illegible] العقل [illegible]
سابق عليه فهو اي ذلك السابق [illegible] الذي لا يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر يمكن اجتماعه معه واما [illegible] نظرا اليه
اي الى ذلك الامر [illegible] العدم وهو [illegible] الحدوث [illegible] الممكنات [illegible] لان كل مسبوق [illegible] سبقا
سبقا لا يجامع فيه السابق اللاحق [illegible] بالوحي [illegible] الحدوث [illegible] قال الحكماء
الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة اي محلا [illegible] موضوعا ان كان الحادث عرضا واما
هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق الحادث به ان كان الحادث نفسا وقد [illegible] المادة بالهيولى [illegible] لان
الموضوع والمتعلق [illegible] اما المادة فلانه اي الحادث قبل الوجود ممكن [illegible] الامكان امر
وجودي [illegible] الامكان [illegible] الوجود [illegible] وليس
ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث [illegible] لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله
حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا [illegible] لانه [illegible] كقدرة القادر مثلا [illegible] الفاعل [illegible]
القادر على ما [illegible] من ان معنى امكان الشيء [illegible] القادر [illegible] القدرة [illegible]
بالامكان [illegible] الممكن [illegible] الامر كذلك [illegible]
وذلك لان الممكن [illegible] صحيح الوجود دون الممتنع [illegible] العائد الى ذات المقدور [illegible] الامكان

مقارن لصحة العائدة الى الحادث لكان هذا الفعل للشيء نفسه [illegible] لتاخر المعلول عن علته وايضا امكان الشيء صفة
له في نفسه [illegible] القياس الى الفاعل وصحة الاقدار [illegible] الفاعل [illegible] احدهما على الاخر [illegible] الامكان [illegible]
لشيء [illegible] امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اي كل المحل امر متصل [illegible] الحادث اتصالا [illegible] وامكانه
به وهو المادة [illegible] يكون [illegible] المادة [illegible] المباحث المشرقية ان كل الحادث [illegible]
يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة توجد فيها كالصورة وتارة توجد معها كالنفوس الناطقة فان [illegible] الامكان
امر اعتباري كما سبق [illegible] والامر الاعتباري لا يستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان
قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه [illegible] المراد بهذا الامكان الذي يستدل على وجود محل هو الامكان
الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري [illegible] ماهية الى الوجود
وهو لازم لماهية الممكن [illegible] الامكان [illegible] والضعف والقرب والبعد [illegible]
الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف [illegible] الامكان [illegible] لازم له [illegible]
ثم ان [illegible] الاستدلال بالامكان الذاتي [illegible] المعلل [illegible]
ان [illegible] الواجب [illegible] الامكان الذاتي اللازم لماهيته [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] من جهة القابل [illegible] امكانه الذاتي [illegible] لم [illegible] الوجود
بدوام الواجب كالمعلول الاول [illegible] لم يكف امكانه الذاتي في الصدور واحتاج الى شرط [illegible] من الواجب عليه
فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على
احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن الموقوف عليه حادثا [illegible] لكن لما كان ذلك
الشرط حادثا احتاج الى حادث اخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط اخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا
وذلك الشرط الاخر الحادث محتاج ايضا الى حادث [illegible] علم [illegible] كل حادث على حادث [illegible] الى
الى تلك الحوادث [illegible] اما موجودة معا وانه باطل [illegible] برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل الامور
المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا [illegible] كل المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع محتاج
لكونه حادثا الى شرط اخر حادث ايضا [illegible] ذلك الشرط الاخر الحادث خارجا عن المجموع لانه من جملة
الحوادث المترتبة [illegible] لا يشذ عنه شيء [illegible] كل المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه [illegible]
واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض [illegible] الى ان [illegible] المجموع [illegible] المفروض اولا والا
وان لم تعلق [illegible] المجموع [illegible] جميع الحوادث [illegible] حادث [illegible]
فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل [illegible] حادث معين [illegible] الى حادث معين [illegible]

لم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط كل المجموع لعلى من حدوث غيره فادن لذا اى لكل المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق باخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق وان كان المحل لاجتماعها ففي الوجود ومعدات للعلة الموجدة القديمة الى المعلول الحق يعد بعدها عنه ومقرب لكل المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث لما توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه مع وقوع كل واحد منهما الى الوجود تقرب العلة التام الى التامة فهو حكم الحادث يعدها متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد وسواء هذا الاستعداد الحاصل لمحل كل الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لكل الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفي المحض فاذن هو امر وجودي ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو الامكان الاستعدادي مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي الفاعل المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ تام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يخص الحادث بحصة من بعض الاوقات الا باستعدادات العوامل وستبين ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اجاب بان الامكان الذي استدل للوجود في الخارج وقال الامكان امر عقلي لكنه متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو موجود في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شيء هو لامكان بل هو امكان وجود في الخارج والتعلقية بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بالشيء الذي هو موضوعه تعلق مبني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج واما المتقدم فلوجهين الاول ان تعين الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على البعض بعد ما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم زمان سابق على وجود الحادث هو المطلوب واجاب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم بالذات لعدم اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وقد يناقض عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطة الاول او اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو وانه ان قال الملك فلان اذا اعتبرنا ملك كل من خلافة فلان وعلى خلافة نحو ذلك والخلافة متقدمة على جزء ما فالسؤال ايضا ما قد قيل خلافة كانت العام الاول وخلافة عمر في هذه السنة ثم ان قال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتاخر نفس الزمان فذلك هو الاولى من زمان عارض لكلام المتقدم والمتاخر الوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على الوجود ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم فيحمل ان يكون معه عارضا للعدم ولا نفس عدمه لان العدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعد اى بعد الوجود وكونه نفس العدم ليس قبل البعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان ماهية الاشياء اعني التقدم غير ماهية الاشياء الاخرى اعني نفس العدم فاذن هو اى التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وهو موجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا

فذاته بل لا بد له من محل موجود تقوم به ويكون معروضا له فاذن هو الزمان المتقدم لعدم الحادث وهو اي المقتضي لكون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترف به قلت علم الحادث متقدم على وجوده والوجود لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري ولا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم بهذا اى بثبوت التقدم نفس هو الوهم بلا شهادة دون العقل فهو مجرد تحكم محض وكما ان حكم كل مرئي مقابلا للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذا الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمتحيز اصلا وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا الحكم بالتقدم بانه موجود باطل فان قلت حمل القبلية واللاقبلية متصادقتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد له من معروض وما هو الا الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود كل المعروض في الخارج بل جاز ان تكون امرا عقليا معروضا لبعض الامور لما هو اعتباري المرصد الرابع في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ما يوجد فهو موجود من الجملة وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات فيتساوي اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع مقابلتهما اي تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يتوافقا والعدد بعرض الوحدة للكثير لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للفرد الآخر مع عروض الآخر فالعشرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة فلم يتحد الموضوع حتى يكون مع التعارض بينهما مانعا قلت نعم هذا الاتجاه ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترف فيه قلت الموصوف بالوحدة للكثير انما عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة ليس في عبارة لو تأدت الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لها والعدد من حيث لنا ان نقول العشرة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض فلا اجل كل الشيء المتساوي الاول منها ظن بعضهم انها اي الوحدة نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين لكون الوحدة الشخصية نفس الوجود وبطلانه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد لكل الجسم المشخص واتحاد الجسمين احدهما اذ بالتفريق بطل الوحدة المخصوصة فبطل الوجود المخصوص وانه ليكون التفريق اعداما له وهو باطل اذ ليس شيء من التفريق والايجاد اعداما له واتحاد الجسمين ليس ايجادا لجسم اخر لكن ما يدل على انه مجرد استعداد لا ماهي الحوادث العظام مكابرة يفضي عليه الخاطر والاشارة واما صوره من حيث انه بناء على ان الصورة الجسمية هو متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصالية والموجود في الحالين معا هو الهيولى الى الاتصال الحادثي بنفسها والانفصال بل يجامع كلا منهما وهي في هذا الاول بعينه يدل على ان الهوية باقية

عن التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي الى وحدة دون وحدة الشخصية والا كان التعدد لا اقل [illegible] الا ان
الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود كما مع الكثرة والوحدة الا ان معها [illegible] كل مانفصله بقول الكثير
من حيث هو كثير لا من حيث ملاحظة كثرته وهيئته موجود وليس من حيث الكثير بواحد وهكذا حال العارض اذا كانا
متحدين لكان اذا اعتبر واحد منهما على حدة صدق وعلى الاخر من تلك الجهة وحتى اي الوحدة مغاير للماهية زائدة
عليها لانها اي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا اعتبرت مع الوحدة ماباها فلا تكون الوحدة نفسها والاجزاء على قياس
ما مر في كون الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها لما تقرر كل من المابين الانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة
واذا اعتبرت مع الكثرة متصلة كانت ابعد عنها والكثرة غير الوجود والا لكون الجمع اعدا ما فانه اذا اجمع اجسام كمياه
في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد صار الكثير الذي هو موجود بل صار يلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد
وانه باطل والمجوز مكابر واما لم تتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيان بحمل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء
من تصور وحدة المتصور بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب وكان في التصريح بنفسها رفع الوحدة
الوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس بالكل او الاجزاء يرتسم صورتها في الاوهام بشيء ككل
الجزئيات المكتسبة صورة كل واحدة مرتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل النفس والكثرة حاصلة
في الالة والمدارك للكل هو النفس ليس الا اذ الحس حصل انها مدركة بالالات العكس الحال في العارض فيسوى القول
كلتيهن اوضح فان المراد التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة لصاحبيهما الا ان الوحدة لما كان مبدأ الكثرة
ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها اعرف حقيقي المقصد
الثاني في اقسام الوحدة مما اثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلقوا عليه اسم على الماهية الكاسية فيقال من جانب
المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل
فلا يكون الواحد واحدا في نفسه مع فرض الوحدة العدمية وايضا الفرق بين وحدة لا وبين لا وحدة له ولا عدم
احوتها ايضا فقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الموجودات في الوحدة واستلزم حصولها
للوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لوجب انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف
بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد يقال جواز هما وعرض
الوحدة مشاهدة تدل على كونها موجودة سواء لو كان الوحدة عدما كانت عدم الكثرة التي يقابلها لامتناع ان تكون عدما
مطلقا او عدم ما من شأنه التقابل واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة عدمها فلا تكون الوحدة ايضا
موجودة على تقدير كونها عدمية وهو بهو ميزاته المطلوب واما اذا فهي فلا تكون الوحدة عدما للعدم فتكون موجودة وهذا غريب

ماقيل

ما نقل عن الامام الرازي في التعيين والعراض عند ما سبق هنالك بعينه المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة تقابل قطعا اذ
لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن تقابل الوحدة والكثرة ليس بالذات اي ليس من ذاتيهما تقابل لانهما لا عرضان لموضوع
واحد بالشخص اي ليسا متنافيين بالعروض الى موضوع واحد بالشخص واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع
اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة وصحيح ذلك العقل اذا لاحظهما ونسبهما الى موضوع واحد بالشخص جوز
بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعين
الاخر فيه لامر من خارج وليس كذلك الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء
لها ولان الوحدة مستقلة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ لها وجزء منها فلا تكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين
متكافئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا تضاد لها
اذ ليس لاحد الضدين تقدم على الاخر وجوبا والوحدة متقدمة على الكثرة فلا تكون الوحدة مقابلة لها فلا تكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان لاحدهما لا يتقوم الاخر ولا يتفسخ الا ان احد الضدين لا يتقوم ولا يحصل
المتقدم اللازم من التقوم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهر جدا ودلالته منهما
دلالته على نفي التضاد كذلك القسمان الباقيان فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم كما ان الايجاب متقدم على السلب ويتعقل
التقوم دال على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فلما ظهر اذا لوحظ المشترط التقدم
واذا لم يكن بين ذات الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض
وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد اي للكثرة بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة
منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك
لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية والملكية متضايفان
فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض من عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا يقال للوحدة علة والكثرة
معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة فالمقصد واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
يشاركه في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة
بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور يشاركه في الحقيقة كعشرة من افراد من نوع والعدد المركب كل الكثرة المجموع من الامور
المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون
الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى عليك ان التقابل المذكور بين تعريفي الوحدة والكثرة السلب و
الايجاب انه اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات
لا بالعرض كما ذكروه الا ان يحملا اي الوحدة والكثرة امرين يعرضهما ذلك المذكور في تعريفهما فيه جاز ان لا يكون

اي بين هذا المذكور في التعريف لا انما الخ

تقابلها بالذات وكن لم يثبت كونها امرين كما قيل بوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب
انما هو بين الانقسام وسلبه ولا يمكن ان يكون الشي بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا لو بحث عن مفهوم مغاير
لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام بل هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتاتى
في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات الانقسام وذلك مفهوم
مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما لها ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد لا مفهوم الواحد والكثير
يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثير والواحد الذي هو جزؤها
الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما مر لانه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال المراد
التقابل بين ما هو فيهما فهو تقابل راجع الى السلب والايجاب كما ذكر في الكتاب بان المعتبر هو ما صدقا عليه فان ما بين الكثير والواحد
الذي هو جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرء على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها
كالمياه المتعددة اذا اجتمعت في جسم او بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كالماء الواحد اذا فرق او ان
متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان التضاد اذا ورد على محل الاخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على
محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال
الكثرة بالعرض ومن شان الضدان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان
رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ان كان تصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان
المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور هنا صحيح كالمتصور بقي مهنا بحث وهو ان طريان الوحدة
على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شي واحد مع انه نقول ان كانت تلك الاشياء باقية بعينها
وقد تركب منها شي واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء المركب والوحدة عارضة للمجموع
من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شي اخر
هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو تلك الزايلة ومعروض الوحدة هو هذا الحادث
وقس عليه كل طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة مجتمعة من الوحدات فان حقيقة
الانسان مثلا وحدات فليس هناك شي يعرض لهما سوى الوحدة واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان مفهوم الكثرة
مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا ان بين مفهوميهما تقابلا
تقابلا بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احداهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد
باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية
على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحد منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها

فلا يكون

فلا يكون ذات من الوحدة مقابلا لماهية الكثرة ومن المتصلين من قال الوحدة والكثرة متقابلان ايضا لانهما ضدان او اللاحق ايضا
امتناع تقوم احد الضدين بالاخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها والاشتراط ايضا في موضوع الضدين الوحدة
الشخصية ثم زعم انا نعلم انه اتحادهما انما لان جزءا مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك حكم
منا انما هو لتبادر الذهن الى مرتبة مخصوصة من عروض الكثرة فلا يكون الموضوع ذاتا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما
وانما يكونان متقابلين لو ادرك انهما العقل الحسي والعدد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الاخر فاما ولا الموقف
المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة الا انها متمايزة بخصوصيات
هي صور نوعية في كل لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية وليس لاختلاف اللوازم بل على اختلاف الملزومات
فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة هي لوازمها وتقوم كل عدد من الواحد
الاعداد بوحداته التي تبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى
الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له ولا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب
العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشا الخواص واللوازم العددية واذا لا حاجة في كل الى اعتبار هيئة
عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا الاعداد اي ليس تقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع عشر وحدات مبلغها
ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو ايها اي العشرة ليست بثلاثة وسبعة
ولا اربعة وستة ولا غيرها من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد
فاكل اذا تصورت حقيقة كل واحد من هذه الاعداد من حيث خصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فلو تصورت حقيقة العشرة
بلا شبهة فلا يكون شي من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشر مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة
من الاثنين الثمانية ليس اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح
بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشي عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداه قال
جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها فلت القدر المشترك
الذي يبقى حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب ويمكن ان يختار انها مركبة من الوحدات ايضا لكن اولى
من تركبها من تلك الاعداد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يعدم صحتها وحاصله انه لما كان الوحدات
في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة يرجع الى الاستدلال الاول
المقصد الخامس اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين
وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة وهو مقوم اي غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص
وانه اي الواحد لا بالشخص ليس له جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى

الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي مفهوم غير عدم الانقسام فالوحدة وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون وضعي اي قابل للاشارة الحسية فهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق المشخص وان قبل الواحد بالتشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان منقسما الى الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل الخارجي لا يكون منفصلا اما حقيقة على راي نفاة الجزء واما حسا على راي مثبتيه بل تقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولي او ما يحل في المقدار او في محل المقدار حلولا سريانيا عند من يقول به كالجسم او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقيقة وهو الواحد بالاجتماع كالبدن الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء اذا اجري كان ماء جاريا متفقا في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اي بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض في محل هو مادة واحدة كلا في انحاء الناس انه ليس من شانها الاتصال مع الاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك كل المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة واذا اي الواحد بالاتصال يقال للمقدارين ملاقيين عند مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من تحرك كل منهما حركة الاخر ويسمى على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم يسمى بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فهو متعدد بالشخص من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثير اي غير خارجة عنها فهي اما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده متحدة بالنوع او جزء منها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثير فهو الواحد بالجنس قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افراده والا وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده واما عارضة اي تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثير اي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض فمن ذلك اما ان يكون الواحد بالموضوع او يكون جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسان فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او الواحد بالمحمول اي كان جهة الوحدة محمولا بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في الابيض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما والا اي لا يكون جهة الوحدة خارجة للكثرة ولا امرا عارضا لها وكل ما لا يكون محمولا عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة

الملك

الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحيث يمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته بحيث يمكن من تدبيرها وتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان بالتدبير الذي ليس موضوعا ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فان التدبير انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبر الوحدة من النفس والملك في التدبير كان من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبر من النسبتين كونهما نسبتين متحدتين في التدبير كان من قبيل ما اعتبر فيه جهة الوحدة لا موضوعا لهما ولا عارضا لهما وان اعتبر اتحاد النسبتين كونهما منسوبتين للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثير الواحد بالنسبة ومن هنا علم ان قول المصنف على عدد الاقسام المذكورة انما هو مستكمل وجعلها ايضا اي الواحد من الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ الاشكال ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد باسره عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة والواحد الشخصي ان لم يقبل القسمة اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والواحد من الواحد الحقيقي اولى من غيره والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على هذه الاقسام بالتشكيك فتكون كلها محمولة بالحقيقة مشاركة في العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اطلاق الموجودات الخارجية بالحقائق المختلفة في العارض الذي هو الوجود المطلق والاخبار ج اشتراكها اي اشتراك الوحدات في الحكم فهو لا التي هي ذلك ويقال قيمها ما وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سبق ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء منها اي لعلها جزء منها وكذلك سائر الاحكام فيقال مثلا اذا كونها مؤثرا في بعض دون بعض فيتنبه لذلك الى ما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع منها الساد من الوحدة تتنوع انواعها بحسب ما تضاف اليه ولكل نوع منها اسم بحسبه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فاذا اول مماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم ان كان اوحد مساواة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كنسبة تساويا في الوضع بالقياس الى ما لثالث في الاطراف ومطابقة كطابقين الطبق طرف احدهما على طرف الاخر وفي الاضافة مناسبة كزيد وعمرو اذا شاركا في بنوة بكر المقصد الرابع الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير بين اشياء هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين غيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم بحيث يعدم الوجود للاخر فانما لا يتصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها المعدوم ان على التقدير

المقصد

اي بحث مباحث المحل والمكان والنوع ٥

وموجود وهذا اعم من قوله اذ التغاير فيهما ولا في الغرض من الجانبين [illegible] كل الاختصاصية ما يكون طرفاه عرضين فان قلت
اليس قد تقرر ان الاعلام متباينة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت [illegible] لكن التباين بينهما انما هو بحسب
مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه ولا فرق العرض من الجانبين بحسب ما صدقا عليه فلا ثبوت [illegible] الاحوال ايضا اذ لا
نفيها ولا يتصور اتصافها بالمعلومية وكذا يلزم [illegible] اثنان احدهما موجود والاخر معدوم [illegible] جواز الانفكاك
ما لا يستقل اي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل [illegible] اي المذكور الذي هو الصفة والجزء
غير اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل [illegible] على الموصوف وعين الكل [illegible] الانفكاك
بينهما من الجانبين [illegible] في الغرض وقوله في حيز او محل [illegible] وكان الشيخ الاشعري [illegible]
الغيرين بانهما يصح عدم احدهما مع وجود الاخر [illegible] كما [illegible] متغايرين مع
انه لا يجوز علم احدهما مع وجود الاخر فان القدم [illegible] في العدم [illegible] وهو المجاز عند الاشاعرة
قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل [illegible]
فلو كان الجزء غير الكل لما كان [illegible] المراد اما [illegible] الحكم [illegible] اعاد العشرة
فكل العشرة [illegible] على [illegible] قالوا وكذا اي [illegible] الصفة والموصوف [illegible]
ليس مع الدار [illegible] وكان زيد العالم فيهما [illegible] الصفة غير الموصوف [illegible] المراد
[illegible] الانسان [illegible] عين [illegible]
يدل على ان مذهبهم ان الصفة مطلقا ليست عين الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في
الصفة اللازمة [illegible] بخلاف سواد الجسم مثلا فانه عين [illegible] الشيخ ابو الحسن الاشعري [illegible]
الاصحاب [illegible] من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غير [illegible] امكن مفارقتها عن الموصوف
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم
والقدرة والارادة [illegible] على ان هي [illegible] موجودة [illegible] الانفكاك بينهما
بوجه وعلى هذا [illegible] الصفات [illegible] بعضها عن بعض [illegible] الصفة الاخرى
وما اورد عليهم المتضايفان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران [illegible] الانفكاك من الجانبين
في العدم [illegible] اذ الاب [illegible] والملزوم [illegible]
لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم [illegible] العالم [illegible] الانفكاك
العالم عن الباري في العدم [illegible] العالم [illegible]
الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم [illegible] الغير في العدم [illegible]

وتجويز انفكاك العالم عن الباري [illegible] ان العالم [illegible] على الباري [illegible] الانفكاك
منهما في [illegible] الجانبين [illegible] العدم والحيز [illegible] جواز الانفكاك في العدم [illegible]
في الحق [illegible] الانفكاك [illegible] انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل [illegible]
ان لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود [illegible] الموصوف [illegible] الانفكاك
احدهما عن الاخر في العدم وكذا [illegible] الجزء [illegible] الكل [illegible] الجزء في العدم [illegible] الموصوف
وكذا الجزء والكل [illegible] الجواب عن الايراد
المراد جواز الانفكاك من الجانبين [illegible] العالم [illegible] الاخر
[illegible] العالم [illegible] الباري [illegible] العالم
[illegible] جواز الانفكاك [illegible] الباري و
العالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود [illegible] جواز الانفكاك [illegible] الوجود [illegible] العقل
[illegible] جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الاخر في العقل [illegible] ولا [illegible] لهذا
الجواب [illegible] يعقل الباري [illegible] ان يعقل العالم [illegible] العقل [illegible]
ان يكون [illegible] الصفة والموصوف متغايرين [illegible] منهما [illegible]
الاخر [illegible] الصفة مع الموصوف [illegible] الجزء مع الكل [illegible]
[illegible] الجمهور [illegible] الغيرية [illegible]
كل ما [illegible] ان [illegible] العشرة
[illegible] الانفكاك [illegible]
[illegible] المشهور [illegible] القياس [illegible] الكل [illegible]
[illegible]
[illegible] مع ان [illegible]
[illegible] انه [illegible] انهما متغايران [illegible]
ان يكون [illegible] المشايخ [illegible] الوجود الذهني [illegible] التغاير
من الصفة والموصوف [illegible] بين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج [illegible] بالوجود الذهني [illegible] المعلوم
[illegible] الاعتبار [illegible] كلام [illegible]

من العشرة واليد من قبيلك كما اورده وسائر مثلاتهم ولي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في
المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من المعاني [illegible] الا كما كان من الخامس فاقدموا على ما بها الواو
ايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القديم صفة لغير الله وقد صرح بذلك ثم ايضا الوهم ان تكون
تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات
حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ثم لو صح هذا لجاز حصول الاشياء منه وليس كذلك انما يكون محتاجة مستندة الى علة اذا
كانت مغايرة للذات المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا اخر
بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض ففي الاول
زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى
هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز
على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب
سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا
اخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء ولما كان هذا المفهوم حقيقيا لانه المتبادر
من الاتحاد عند الاطلاق قال وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين لانه اما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحد احدهما
بان يصير زيد عمروا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون
هناك شيء واحد كزيد فيصير بعينه شخصا اخر [illegible] بل يكون قبل الاتحاد امرا واحدا وبعده امرا اخر لم يكن حاصلا
قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واما بطلان الاول فلانه اي علم اتحاد الاثنين حكم ضروري بديهة العقل
بعد تحرير الطرفين على ما سنوضح فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين [illegible] وكذا بين الماهية والهوية [illegible]
ويغاير بالذات [illegible] يعني ان التغاير بين كل اثنين [illegible] فانهما لا يمكن [illegible] ولو لم [illegible]
وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه [illegible] بقسمة [illegible] ان علم اتحاد الاثنين بعد الاتحاد [illegible]
فالاتحاد [illegible] على ما قد علم [illegible] وان علم [illegible] فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد الموجود
بالموجود بديهة والا كان [illegible] وان [illegible] موجود بعد الاتحاد فهما [illegible]
كما كان الكل قبله فلا اتحاد ايضا والعرض من هذا الكلام [illegible] على [illegible] الطرفين [illegible]
الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس [illegible] الاستدلال على مطلوب نظري [illegible]
موجودين [illegible] يكونان اثنين لا متحدا [illegible] بعد الاتحاد موجودين [illegible] الاثنين لا واحدا [illegible]
كذلك ولم يكن شيء منهما موجودا [illegible] الموجود الاخر [illegible] المقصد التاسع الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين

[illegible] اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان
والا فالمتخالفان احدهما المثلان وهما الموجودان في جميع الصفات النفسية والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف الشيء
الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث ونحوه واخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات [illegible]
عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم [illegible] على محل الحال مع كونها زائدة على الذات من صفات النفس
الصفة النفسية [illegible] [illegible] المساركة في الصفات النفسية المساركة [illegible]
يمكن [illegible] ولذلك [illegible] فقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الاخر فيما يجب ويمكن ويمتنع
[illegible] المثلان ما يسد احدهما مسد الاخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية [illegible]
الى نفس الذات [illegible] الذات [illegible] من الصفات النفسية [illegible]
[illegible] ليس [illegible] الا [illegible] سمي الاحوال [illegible] يكون العالمية من الصفات
النفسية [illegible] بالاحوال اللازمة [illegible] الذات [illegible] ان العالمية [illegible] على الصفات
النفسية [illegible] الصفات والاحوال اللازمة [illegible] على الصفات
النفسية [illegible] [illegible] المعنى [illegible]
[illegible] من الاحوال اللازمة للذات [illegible] [illegible] الاجسام [illegible]
العالم [illegible] [illegible] ولا يكون [illegible] وما [illegible]
ثم من الناس من نفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز ولا اثنينية فضلا عن التماثل وان اختلفا من وجه
فلا تماثل [illegible] اقسام الاثنين [illegible] الصفة النفسية
مع الاشتراك في جميع صفات النفس [illegible] المشتركان في بعض صفات النفس [illegible]
مشتركان في الاخص دون الاعم لمحال [illegible] الاخص [illegible] الاعم والا فان لم [illegible] الاشتراك
في الاخص والاعم جميعا [illegible] في [illegible] من [illegible] المراد من الاشتراك في الكل [illegible]
الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه [illegible] التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص [illegible] التماثل هو
حكم [illegible] لان التماثل [illegible] كما [illegible] الكل التماثل [illegible] الاشتراك [illegible]
النفس كان [illegible] السواد [illegible] البياض [illegible]
ان السواد [illegible] والبياض مختلفان [illegible] التماثل الذي هو حكم [illegible] الاشتراك [illegible] الاخص لو
كان مختلفا كان مجموع صفات النفس من السواد [illegible] المجموع [illegible] التماثل [illegible] المجموع [illegible] مختلفة
والقائلون [illegible] الاشتراك [illegible] ايضا [illegible] التماثل [illegible] العلل التماثل [illegible]

قوله ثم ان الصفة الواحدة يمتنع تعليلها بعلتين ... قالوا العالمية ... الا انه امتنع ان تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه

بالاشتراك في اخص صفات النفس لانه يقتضي ان تكون ... معللا ... او لا تكون ... كون السواد ...

[illegible]

الضدان

المتخالفان

[illegible]

المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه بحمل قول الشارح في تعريف المتماثل بالاشتراك في صفة اثبات فانه دال بما مثل الحوادث
في صورة معللا اي بحسب المعنى والمراد في الاطلاق اي اطلاق لفظ المماثل الحوادث عليه وماخذه واي ماخذ الاطلاق السمع
عند من يجعل اسماء الله توقيفية وللشارح ان يلتزم التماثل بين الوارد والمورد حتى انه منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعراض
عليه بتماثل السواد والبياض مع كونهما من قوله هذا الالزام معنوي ولفظي واعلم ان الخلاف في الغيرين عام منهما المنهم من الصفة
الصفات اي صفات الله القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام المتغاير والانعقاد بين تلك الصفات كما كره منهم
من نفيهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا ابو المسافر من عبارة الكتاب ونقل الامدي عن القاضي القول
بالاختلاف نظرا الى ما اختص كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسه من صور المتغاير اي من صفة نفسه وعلى هذا فالقاضي
لا يشترط الغيرية في التخالف فالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا ولا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغير المغاير
الغائر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان لمذهب الشيخ الاشعري وهو يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين او يجعلهما
في حدهما وجمع قسم الانسان قسمة رباعية الى المتخالفين والمتضادين بهذا القسم على راي بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت
والجواب لا نسلم ورود ذلك ولا دخول المثلين تحت المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم
بل بالتماثل واما الثاني فلان المثلين قد يكونان موجودين ولا يشترطان في حد متضادين فان قلت اذا كانا جنسين كسوادين
مثلا كانا متضادين في الحد قطعا قلت لا نسلم انهما اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا من ان جماعة من العقلاء
جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمتضادين حد الضدين متنافيان لا يشتركان في الصفات النفسية وكل ان ذكر ايراده بعد
حد المثلين من هنا المعترك واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا انه ذهب منهم فانهم قالوا الاجتماع حركتان متماثلان في
محل لتضادهما واما امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول انه لو جاز اجتماعهما في محل لعدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضا لان الذاتيات والماهية مشتركة منهما وكذا العوارض والصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة
ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية لا ما لم الاثنين مع الاشتباه الى التاء
الالتزام في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان واذا قام تحصيل
علم نظري بشيء جاز ان يتوهم ايضا علم نظري لشيء كذلك الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في المعلوم بالمعلوم واذا اي الاجتماع على
جواز الاجتماع الايجاب محصولا اذا اجتمع سوادان مثلا في محل جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الاخر واذا انتفى المحل
احد المثلين فيجوز اضافته اي اضافة كل المحل بعد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل يصح الاضافة بالضد الاخر
والتالي وهو كل الضدين سترايضا انه اي المثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضد من صفة الوالد واجاز اجتماع
المثلين لم يكسا الجسم بان الحاكم بالمحل المتعين بسواد والعدد كلاهما متوكل فيها اي في هذه المسالك كلها نظر فالاول
منظور فيه اذ لا نعلم التماثل بعد اللام ممنوع لجواز تمام المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى الاسباب مقارنة ولا

المحل وعلم التمام عند انما هو محسوس لانه من صفة علم علمنا بالعام والمحدود فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا وجه للسؤال الكلي الا ان
امتناع اجتماع مثل المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد بوجه من الوجوه لا يجاب الحي اعني مولانا ليس كل مثلين
يجوز اجتماعهما وليس بشرط ولا مسلم ولا دليل ان يمتنع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما نظر فيه على ما سلف و
كذا الثالث منظور فيه لانه يمنع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما ويمنع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده
وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل عن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت
نحن نجوز ان انعدام احد المثلين عن المحل يصحح اضافة بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين فيه والا لما احتاج الى وقوع ما ينتسبه
انتفاء كونه محلا للاشتغال بمنافي للضد الاخر مع وجود المثل الباقي والرابع ايضا منظور فيه لا نسلم انه لا يلزم انه لا يمكننا الحكم
بكون السواد القائم بالمحل المعين لعدد انه اي تعدد في اثبات جواز الاجتماع الحكم نحن نحكم بالضرورة على ان كل جسم سواد
مع حلوكه وليس كل الاحصاء لونه بحس بكون القمر الا سيما من انواع السواد المطلق عليه فالكيفية كونها الضعفاء والسود
كهيتان والحلوكة سوادان فيثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منهما من الالوان المذكورة نوع مخالف للاخر
والشدة والضعف مشتركة في عرض الالوان على الجسم والاول زوال الالوان عنه والاصل لقيامهما في كل الجسم اصلا الا
انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين المقصد الحادي عشر قال الحكماء المتغايران
امران لا يجتمعان في زمان ولهذا يشكل ان المتقدم من لفظ الاجتماع ما يعني عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال
ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بذلك دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع
مع ان قولهم لان اجتماع المتغايرين في زمان احد فيخرج بشرط من جهة واحدة وهذا القيد الاخير يخرج مجموع الخير عن المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد فقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما
المتضايفان وسياتي بيان نوعيها في اخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فعدم منهما انهما معا بلا ليس عدمهما
سلبا للاخر ولا موقف حصول كل منهما على صاحبه معا بهذا المعنى يتميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان
يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان غاية دون الحمرة والصفرة اذ
ليس بينهما ولا بين احدهما والسواد او البياض غاية الخلاف والتباعد فيسميان بالمعنى الاول والضدان بهذا المعنى
يسميان الحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهوري للمعاند فلا او ان
اعتبر الحقيقي فحينئذ جعل المعاندين قسما خامسا فالوا اي الحكماء وقد يطلق عليهما اي احد المتضادين المحل اما
بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كون موجودا بالجسم فانه لا يخلو عنهما معا فان
ما حدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا الامر هناك لا احدهما اصلا اما مع اضافة الى المحل او بسبب
من المتضادين او تعتبر عنه عن كل الوسط اما باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكل الفاتر المتوسط

من الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بالحالة المتوسطة بين العدل والجور واما لو لم يكن
لا نعلم والضعيف علم من مرّوا بسلب الطرفين مثل ان يقال حالة متوسطة بين الثقل والخفة او وضعه ای حدّ من الاتصاف
بوسيط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالسطح الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان وايضا
قد يكون تعاقبهما اى تعاقب الضدين على المحل بحيث الخلو عنهما مقابل بعدم لصلاحيته وبوجود الآخر فيه فى الزمن كما او اكثر
تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركة الصاعدة والهابطة فانه لا يخلو تعاقبهما على المحل ولصدان اى كما يكون بينهما
بسكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع اجناس
مندرجة تحت جنس واحد اما التضاد بين الانواع المندرجة تحت جنس لا يكون التضاد فى جميع الانواع الا بين الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب وما نقع خلاف ذلك كو
الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر تحت العلم والملكة والتضاد فيه كالعرض فقد ظن بعضهم ان الخير والشر ليس له طبيعة
وجودية وتقدير كونه كذلك فليس شى من الشر والخير واعلاماته لان الخير عبارة عن كون الشى ملائما والشر عن
كونه منافرا وهو يعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرا او شرا واما الشجاعة
لما كانتا وظن اخرون ان الشجاعة من كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول
بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كلا والتعرض من الشجاعة والتهور له حقيقة فلا
عرض لها صفة من كونها فضيلة او رذيلة والتضاد بين حقيقتيهما اذ ليس احديهما فى غاية البعد عن الاخرى واما
التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكره فى الملخص فاذا ادرت تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة
اشارة الى الوهم الثانى الذى اشار الى جوابه بقوله والتضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى الوهم الاول
الذى اشار الى جوابه الاول ثم جوابه الملخص بقوله العدم والملكة وكل ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة
ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر اشار الى الجواب بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان
كون فضيلة ضد تكون رذيلة لمن الشر عدم الخير وبانا نقول ان التضاد فى الكل بالعرض اى بين هذه الاربعة امور عارضة
ليس شى منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فى كون الشى خيرا وصدا لكونه شرا الا ان كونه فضيلة صدا لكونه رذيلة فلم
تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى لا يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وصدق الوقوف اذا
كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل التضاد حقيقيا الا
بين الطرفين كالتهور والجبن وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب فليس التضاد الحقيقى
الحقيقى لا يكون الا واحدا لما سبق الاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان المنطقى والتضاد عند هم
اخص مما عند المتكلمين لان المتضادين عندهم يعتبر فيه تضاد لا فلا يخلو الضدين على تعقب بعضهم دون بعض

اكمل

الحكماء قيل وكذا الحال فى المتقابلين فى الثانى سواء ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر بمعنى انضماما الى قسمين لانه اى الخبر قسم
نسبتهما الى قابل للامر الوجودى فعدم وملكة فان اعتبر مثوله له اى قبوله كل القابل للامر الوجودى فى وقت الامر
كالكوسج فانه يعنى كونه كوسجا عدم اللحية عمن شانه فى وقت الا تكون ملتحيا لا للامرد ان يقال الكوسج حركة لا
للامرد الذى ليس من شانه اللحية فى كل الوقت فمع العلم الملكة المشهور اقوى اذ اعتبر مثوله له اعم من كل حال كو
كالعمى للأكمه وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعنى
الحيوان والثانى كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة
الارادية لا كعدم العلم بالغيب للمفارق اذ ليس من شأن المفارق العلم بالغيب ولا من شان نوع او جنس مطلقا او لا محل
الخبر منشأ له والعدم والملكة الحقيقيان ما حققه من العدم والملكة اعم من المشهوريين منهما على عكس الحقيقى والمشهورى
فى التضاد فى ان العدم الى الاولى كونه من نسبة المتقابلين لمن قابل الامر الوجودى فسلب وايجاب نحو الانسان
واللاانسان ثم ان منهما مباحث الاول قال الحكماء كل اثنين كما فى تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه
فهما المتخالفان وسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما امتنع اجتماعهما فى موضوع
بلى الذات او الاحوال المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان التضاد فى الصور اصلا موضوع لها والقسم احرى
هذه المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية العناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى
ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق على المحل فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق يلزم تباينهما فلا
يدخل نحو الانسان والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف ما يوهم البياض من اللاابيض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول
محل واحد قياس البصر والعمى الثانى المشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل
كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
فاما ان يعتبر العدم محلا قابلا للوجودى فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا انه لا كونهما
عدميين كالعمى واللاعمى وثانيا بان العلم المطلق لا يقابل نفسه ولا العلم المضاف لاجتماعه معه والعلم المضاف لا يقابل العلم
المضاف لاجتماعهما فى محل واحد متغايرا لما اضيف اليه العدميان واما العمى فهو انتفاء البصر عما من شأنه فان اريد
باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب العدم فالمقابل منهما بالايجاب والسلب ورد
ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب العدم وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى فى موضع
التقابل بين العدميين وبانا نعلم اللازم يقابل وجود الملزوم يختلفان فى المحل والتقابل بينهما ورد بان الظاهر
ان وجود الملزوم بحال واسعا اللازم عن كل المحل الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون
المتضادين والتهور تنبيها على ان المراد بالوجودى هنا ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى

قال ابو سينا ان نفي التقابل الايجاب والسلب فمعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره ○

في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر وجاز ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى عام الوجود الاعم
لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فلعدم دخل في تقسيم المتضادين من يصح الحكم بان الضدين لا بد ان يكونا
وجوديين الثالث ان المتقابلان بتقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج معا في
محل واحد في زمان واحد واما وجود فيه لعدم ما امتنع من وجود الآخر فالمتضادان المذكوران موجودان في الخارج
وكذلك المتقابلان بتقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان
واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما
باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان بتقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا
هو بحسب نفس الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان
على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين بهما في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات
الخارجية بل من الامور الذهنية فاختصاصهما في العقل لان كل منهما عقلي اي اعتباري واما المتقابلات الاخر فلها وجودان
في الذهن وجود حقيقي اي في العقل اذا عبر عنهما بعبارة وثبوت وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب
راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء ويكون اللافرس سلبا لا يكون الصدق
وهو اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او بالقوة فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك
النسبة ايجابا او وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى القضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ نسبته بالصدق
على شيء يكون مفهوم اللافرس حينئذ مفهوما كليا [illegible] المفهوم الفرس والسلب الحقيقي بهما اذ لا تصور [illegible]
ايجاب القضية [illegible] اذا اعتبر مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر لانه مفهوم لفظ [illegible]
وقوع او لا وقوع متعلق بكل المفهوم الواحد كما يشهد به الذوق فهو ما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه
متباعدان في انفسهما غاية التباعد وصدقهما في الصدق على حد واحد فهما متقابلان لان بهذا الاعتبار [illegible]
تقرر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما
قلت نقل الكلام الى مفهومي السلب والايجاب المأخوذين على الوجه الاخير فهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سهى الا ان يعني
ذلك على التشبيه والنظر الى الظاهر خاتمة للمقصد الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب
لان امتناع الاجتماع فيهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما
مستلزم لسلب الآخر ولولاه اي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر لم يتقابلا لان معنى التقابل ح لكل اي استلزام
كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب

والايجاب

قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة الى قوله بل نفيا آخر من نوعها
[illegible] هذا الكلام ذكره السيد الهمام [illegible] الغزالة كيف ولو كان مبدأ
الصورة فرد من نوعها لا بد ان يكون المشبه الصورة تلك الصورة فردا من نوع السيف ثم
اذ الصورة لا تشكك [illegible] الصورة كيف والصور [illegible] باعتبار الشيء بانوك [illegible]

والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا فالحكم فيه انه ليس بشيء وسواء في
السلب الكلي عارض له خارج عن ماهيته وكونه شرا اسقى عنه عارضا له وسوء في الشر وكونه ليس شرا اسقى عنه الذاتي الاولي
هو الخير وهو الثاني للذاتي اقوى في النفي واسباب الاجتماع من الثاني للعرضي فهو اي تقابل السلب والايجاب اقوى التقابلات
وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيهما اي المتضادين مع السلب الضمني امر آخر وهو غاية الخلاف المعتبر في التضاد
الحقيقي الخير المقصد الثاني عشر العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل الكائن
والوجوب افرده بالبحث عنهما في الامور العامة وفيه مقاصد غير الاول في تصور الاحتياج الى الغير ضروري حاصل
بلا اكتساب ان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستعداده الى امور والتصور السابق على الضروري مطلقا اولى بان
يكون ضروريا فالمحتاج اليه وجود شيء يسمى علة وكل الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سياتي واما ناقصة
اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة للافعال صورة
السيف ما يحصل في الجسم مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل الا انا نقول الصورة السيفية المعينة او اصل الشخص حاصل
السيف بالفعل قطعا والذي كان حاصلا في الجسم غير تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها وان كان الشيء بالقوة كالخشب
له للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما
وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اي للمادة اسماء متعددة باعتبارات
مختلفة مادة وطينة اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من حيث استعدادها وعنصر اذ منها يبتدي التركيب
واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اي الصورة والمادة علتان
للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية و
الاوليان وهما المادة والصورة لا توجدان الا للمركب وهو ظاهر الفاعلية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون
لفعله علة غائية وقد يجوز ان يكون لفعله فائدة وغاية وقد يسمى ما يترتب على فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة
غائية للفعل وهو غرض مقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول
بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن ولهذا اي للغاية علاقة العلية والمعلولية بالقياس الى
شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي وتسمى ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط علة تامة
وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وكلام بعض الاذكياء الى قول لو ابقاه الى العلة التامة قد يكون
علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذ لا يمكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما
امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن ثمة قالوا اما ان يكون مجردا من العلة او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن
المختار وقد يكون مجموع الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد يكون مجموع ما عدا الغاية كما في المركب الصادر عن

الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة
الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة على تقدير تركبها من الاربع او على مجموع امور كل واحد منها متقدم فتقدمها
على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا اشكال فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل فيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية
والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات فلا يتصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنهما اي عن تقدمها على نفسها
مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم
هذا المجموع على الماهية … لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل … خلافا في باب التعريف
فاذا انضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدم على الماهية اذا كانت العلة التامة من الفاعل وحده او مع الغاية
كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل لم يذكر في اقسام العلة الناقصة … الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
ومن اقسام العلة التامة … العلة الخارجة منحصرة في الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية والفاعل لا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة
الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط
وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع
جزء للفاعل او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف البديهة …
بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا … في نفس الامر … فكيف يكون مؤثرا في وجود الغير
نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الغيم المانع … فانه اي عدم الغيم كاشف عن وجود
فضاء مواجه يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف
اي مع الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط … لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود …
فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي ذلك العدم هو مؤثر في الوجود ومعتبر
في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية …
باسرها … العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن تجوز ان يتوقف الشيء في الوجود
على امر عدمي كما تجوز توقفه على امر وجودي … جاز ان يكون من جملة … ما هو … من حيث وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد
اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فما قيل من ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون موجودا … ان ما له دخل
في وجوده لا بد ان يكون موجودا او ما له مدخل في عدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده وعدمه …
ثم اعلم ان هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه … ان يكون كل واحد من اجزائها …

فذلك

فذلك جاء الحكم بضرورة العقل ولا … عليه برهان اصلا فان قلت لما جعل ارتفاع الموانع للفاعل كان … في الوجود معدوما
وقد اعترف بانه … قلت ليس معنى كونه جزءا انه جزء حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في … وهذا
المقدار كاف في الاعتذار عن ترك الافراد بالذكر … فيسبق الى الاوهام … ان اراد به … معنى
المدخلية في الوجود فهو حق لا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة و…
… الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها الا نقول … من حيث انه جزء … يسمى مادة والفصل اذا
اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع
مع كونه خارجا شابه المادة مشابهة في كونهما محلا فانما لم يجعل من عدادها ولم يعد قسما برأسه … التفصيل
اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس
الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية … واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود
او … والاول … اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة …
الثاني الواحد بالشخص لا … علتين مستقلتين … الاول لو علل الواحد بالشخص … اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان
لكان محتاجا اليهما الى كل واحد منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما … من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك
المعلول الشخصي فلو لم يوجد الامر الآخر اذ الفرض ان كل واحد مستقل … وجوده لكل منهما وان لم يوجد الآخر
معنى الاستغناء … الاستغناء … المعلول عن الغير فيلزم ان يكون … محتاجا الى كل واحد
من المستقلين وغير محتاج اليهما لان … الاحتياج الى كل واحد … ومعنى عدم الاحتياج اليهما
عليه … فلا استحالة في اجتماعهما … احتياج شيء الى … وجوده …
فلا يجتمعان سواء كانا … او الى … علتين مستقلتين على معلول … شخصي …
فيكون امكان اجتماعهما … واما توارد هما على … على سبيل … للاجتماع اذا
لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحد منهما … المعلول الشخصي …
وجد المعلول … الاخرى اذ لو امكن ان تعدم الاولى … الثاني
لزم اعادة المعدوم وان لم تعدم … للمعلول … الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم
تحصيل الحاصل … الاولى … علة مستقلة فالتوارد
على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان … احديهما … الاخرى بعدها …
الاولى ابتداء لا … التوارد على البدل … الاخرى …
وجود المعلول … العلة المستقلة … المعلول … التردد

يجوز توارد علتين ابدا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على البدل فكان اعادته به هو الوجه الثاني اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اي تاثير فكل اي كل واحد منهما جزء
العلة لان المستقل بالتاثير هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزء منها وهو خلاف المفروض او لاحدهما
فقط اي فهو العلة دون الاخرى او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف المفروض فالاقسام كلها باطلة وقد يقال
جاز ان يكون لكل منهما اثر تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغني بتاثير كل واحد منهما عن تاثير
الاخرى قلت هذا يرجع الى الوجه الاول فتامل وصورة اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المتغيرين كجوهر فرد
ملتصق بين اثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر على سوية في القوة والسرعة وحينئذ لا يجوز ان يقع من كل الجوهر الذي الجوهر
له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة بحسبه ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى
كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على الواحد الشخصي علتان مستقلتان ورد الاجتماع
بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الارتفاع ابتداء كسائر الحوادث والغرض منه ان الحجواب عنه بان هذه الحركة مستندة
الى مجموعهما فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان الاستقلال بكل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخر ولا يجوز ذلك
واما المثلان وهما الواحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا منه يكون معللا
بعلة مستقلة وفردا اخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية
توجد في ضمن كل فرد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مر تسليم الاشارة كالمخالفة فان
مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين لما بينه الا انه عارضيهما
متماثلان فيهما اي يعلل كل من المخالفتين المذكورتين بمحله اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل
من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول بان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في
الخارج وكذا الحال في الفصل بالمضادة بين السواد والبياض واما المثال بان طبيعة الجنس معللة بالفصول المحصلة لها فانما يصح
على تقدير علية الجنس للفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا الحرارة نوع واحد معللة تارة منها
بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فهذه علل متماثلة تحل محله مستقلة في هذه الامور وحدها او مع وجود شيء عما
لكن هذا المثال انما يصح اذا كان افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وستنبه على علم تماثل افرادها فيما بعد واما لم
يتماثل افراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل هناك فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول
طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا فالحاصل ان المعلول الواحد بالنوع يجوز
استناده الى علل مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى العدد كما عللنا الى ان
اي الفرد ان المتماثلات منها شكل الاخرى وعينها لان مقتضى ذات الشيء او لازمه يستحيل الانفكاك عنه والا وان لم يقتض

اجابه الى الحد عما استغنت عنها اي عن كل واحد من العلتين فلا يعلل بكل الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه
قلنا اي تلك الماهية بعض الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة اي نحتاج الماهية الاحتياج الى شيء بعينه من العلتين وغيره
بل ليس محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون حصولها بالمعينة بناء على ان
العلة بان يكون مع المعينة بعض لها يكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضي ان يكون علتها في ضمن كل منهما بالحصول حصة
كل منهما يكون معللة بهما كذا ذكر الامام الرازي قال المص واعلم ان هذا الجواب في المرام لعدم احتياج المعلول الى علة بعينها
مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا احتياجها الى الماهية لا مطلقا بكل المعينة ان يكون
علة للماهية بعد جاز علة احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل واحد منهما اي الى
شيء منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احدهما اي الى علة الذي لا مانع في الاجتماع وبحث النظر انه لما جاز ان لا يكون الاستناد الى
علة معينة بناء على اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين
ولا يكون الشيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا وغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما
وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانها اذا اجتمعا لم يلزم الاستغناء عن خصوص كل منهما الا من حيث احدهما الذي هو اعم
منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين والحط في تحرير هذا المقام ان يقال القطع
بعد ما جاء كل من الجوهر في تمام الصوارف الواردة لا يعلل الا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج
شخص منها الى علة معينة لاحد فلا شك ان ذلك الشخص لا يحصل بكل العلل بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى في
يكون مشار الاحتياج في المتماثلين هو تعينهما المتخالفين المقصد الثالث جوز عندنا اي الاشاعرة استناد آثار
متعددة الى مؤثر واحد وليس يمكن ذلك عندنا وكيف لا نقول بان جميع الممكنات المكتسبة كما في الاحق مستندة بلا وسائط الى
الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعوا ان يمنع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا الاكثر
انه كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد الالات التي هي للاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شروط او قابل
كالعقل الفعال على رايهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط
الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط
والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواحد الحق كما هو مذهبهم
على ما سياتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما ابطلوا الايجاب وقالوا بانه تعالى فاعل مختار اسقطوا عنه اختيارا وهو ارفع جميع جهاته
فلا نزاع على رايهم في صدور الكثرة عن الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها الكل ولا انحصار في جميع الكثرة
فلا نزاع في الفاعل وان فرض انه لا يكون في الممكنات تعدد بوجه ما كان مستر حافها وهذا يعاده ايضا في الثاني امان
في الجواز الحجوبية مع كونها حقيقية واحدة بسيطة على التغير في الحد المطلق ولقوله الاعراض ايضا فيهما الى الحق وقبول

الاعراض ايراد البسيط واما صحيح لان الحال [illegible] ويقول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال وهو الوضع والاخر وهو التحيز اثر له
باعتبار الحيز الذي يمكن فيه فتعدد [illegible] منهما الشرط لانا نقول العرض كلام انما كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز
بالفعل حتى يكون صدوره ما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليتها وسواء كونه قابلا لها [illegible]
المعلة بها والجواب انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان سقوط العلة التي هي الجوهر وهو لا يمكن [illegible] الا ان الجوهر عندهم
جملة اقسام والقابل منها للتحيز [illegible] هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته وهو لا وجود عندهم للجوهر الفرد
وربما يكون الامر في القابل المتسلسل للتحيز للالوان [illegible] وعلى اخذ [illegible] مثلا الا بيان النفس [illegible]
التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء [illegible] تعدد الاله والشرط في صدور القابليتين على الجوهر هو مستقل
اجمع الحكماء على عدم الجواز [illegible] الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا و ب مثلا لكان مصدريته آ غير مصدريته
ب لامكان تعقل كل منهما دون الاخرى فان دخل فيه اى في الواحد الحقيقي معا اى هذان المفهومان او دخل فيه
احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هف والا وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما كان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا
لمصدريتهما اى لمصدريتي آ و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدرية مستندة الى [illegible]
هو وحده مصدرا لا و ب والمصدر خلافه [illegible] الكلام فيهما اى في المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين
غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا ولزم
التسلسل في المصدريات [illegible] هذا الوجه بطريق البسط فنقول لو كان كل من مفهوم مصدرية آ ومصدرية ب نفس
الواحد الحقيقي كان الامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب
فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل
معا فالاقسام ستة والكل محال الوجه الثاني انا [illegible] الماء [illegible] والنار [illegible] قطعنا بان طبيعة
النار غير طبيعة الماء ضرورة اى قطعا يقينيا لا شبهة فيه [illegible] الاثر [illegible]
وتعددها لكون [illegible] فلو كان الامر [illegible] كلما تعدد المعلول [illegible]
اتحد العلة اتحد المعلول [illegible] الوجه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا و ب [illegible]
الجواب عن الاول ان المصدرية ليست من الامور [illegible] المصدر [illegible] عن الواحد الحقيقي
الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج [illegible] الذات
مصدرا لها لان المحتاج الى المؤثر [illegible] تسلسل المصدريات [illegible]
تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممنوع فان قيل [illegible] ان العلة الموجبة [illegible]
المعلول قبله بالذات [illegible] المعلول [illegible]

انتضاء المعلول [illegible] اقتضائها [illegible] صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك
الصدور خصوصية مع الصادر ليست مع غيره والمراد بالمصدرية هو تلك الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يعقل
بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما [illegible] الفاعل [illegible] صدور [illegible] الخصوصية بحسب
ذات الفاعل فان فرض صدور اثر [illegible] الخصوصية ايضا [illegible] فلا يكون لم يرتكب
المعلول خصوصية ليست مع غيره [illegible] المعلول [illegible] ذات الفاعل [illegible] الاعتبار
[illegible] الكون الفاعل [illegible] وهذا اصل [illegible] الحكم [illegible]
من الضروريات [illegible] الناس [illegible] الحقيقة [illegible] ان يكون [illegible]
مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة او غير مشاركة فيها [illegible] تلك الخصوصية [illegible] تلك الامور [illegible]
الامور باسرها لا بعضها دون بعض [illegible] كل صادر بعينه [illegible] الحقيقي
[illegible] الامر [illegible] بل [illegible] تعلقاتها [illegible] عنه [illegible] امور كثيرة بلا تعدد
ذكره في كونه [illegible] والجواب عن الثاني [illegible] الاستدلال [illegible] طبيعتي النار والماء [illegible] الاثار
والتعدد [illegible] النار [illegible] الماء [illegible] كما كان [illegible] النار [illegible]
عن الاخر [illegible] الامر [illegible] فلم لا يجوز [illegible] الاستدلال بها
على اختلاف المؤثرات [illegible] الجواب عن الثالث انه [illegible] صدور آ و صدور لا آ [illegible]
نقيض صدور آ هو لا صدور آ [illegible] السائل [illegible] مصدر
لا آن كان مصدرا لغير آ صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لا آ [illegible] فيصدق ان
هذه الجهة مصدر لا آ وعدم صدور لا آ [illegible] ان كان [illegible]
كذا ذكره بعضهم [illegible] هذه الجهة مصدر لا آ [illegible] المحصلة [illegible]
محصلة المحمول [illegible] هذه الجهة [illegible] مصدر [illegible]
هذه الجهة مصدر لغير آ [illegible] قال الكاتبي في شرح الملخص [illegible] تلك الجهة [illegible]
لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق [illegible] انه صدر عنه آ [illegible] من جهة واحدة [illegible]
[illegible] البرهان على هذا المطلوب [illegible] الجواب [illegible] صدق [illegible]
[illegible] انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم [illegible] صدر عنه آ [illegible] مطلقتان [illegible]
احديهما بالدوام [illegible] قال الامام الرازي في المباحث المشرقية [illegible] الا [illegible] عن العلط
[illegible] الاشرف [illegible] المقصد الرابع [illegible]

الكلام البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا لا كما او صف تبع لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدر الاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة الى ان لا يقع فيها حقيقة زائدة على ذاته وهي صادرة عنه قابلة به والا وان لم يكن كذلك

لكان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فهو حينئذ من الوظيفة الحقيقي ان لا يكون كذلك بطلانه فلنا ولكن

ايضا جزءا مع القبول والفعل يعني الثاني لقسام الموجودات الخارجية وايضا نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة

القابل الى المقبول بالامكان والاحتمال واعترض عليه بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده

لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول فهو معه وجوبا معهما فلا فرق اصلا

بينهما في الوجوب والامكان ولعله يجاب بان الفاعل وحده قد يكون مع بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل

اذ لا بد من الفاعل في الفعل بعد من حيث الكلام والقبول من حيث اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم

امكان الوجوب وامتناعه من كل الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون الشيء البسيط الذي لم يقر ستمان مختلفان بالوجوب

والامكان من جهتين مختلفتين النسبة الثانية من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في البسيط الا يكون قابلا وفاعلا من

جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام

وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه اي انتساب القابل الى المقبول بالامكان

العام المحتمل للامكان الخاص فلا يمكن علم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل وهم الزايل حج اذ نقول نسبة

الفاعل تعين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا تعين ان يكون كذلك او نقول تعيان واخرى نسبة القابل المحتمل للامكان الخاص

ونسبة القابل محتملة فلم انه يكون نسبة ولعله محتملة للامكان الخاص عين محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول فيقال جاز يكون

ان يكون شيء ان نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة فيكون الجواب الثاني

لغوا المقصد الخامس قال الحكماء القوى الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تقوى اي لا تقدر على ما لا يتناهى اي لا تقوى ان

تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا والا في الشدة اي لا تقوى ان تفعل حركة

لا يكون حركة اخرى اسرع منها والا في العدة اي لا تقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه

واما انحصار تناهي القوى بحسب الشدة فهي من الامور البينة لان المتناهي واللامتناهي بمعنى علم الملكة من العوارض الذاتية

الاولية للكمية فاذا وصف القوى بالتناهي نظرا الى اثارها فلا بد ان يعتبر اما في المدة او العدة وكل منهما اللاتناهي بحسب

العدد واما في العدة وهو اما ان يعتبر التناهي في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب العدد واما ان يعتبر التناهي

في النقصان والقلة وهو تعلقه للانقسامات التي لا تقع عند حد وهو التناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي

في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا فعلت في الشدة كما حركة تقطع بها مسافة ولها حد محدود في زمن مخلوقة

فلا يمكن ان لا يكون زمانها اقل من ذلك فهو من التي زمانها اكثر فلا يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع حركة الصغير

فيها

فيها اكثر زمان او لو وقعت زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون

اسرع منها فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه فكل ما وقع من الحركة

لا في زمان لزم ان يحتمل لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعني الزمان منقسما

ايضا واعترض عليه بانا لا نسلم انه قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها الاخر

فعلى الجواز لا يكون المفروض مع الاستلزام الى الحرارة فاما اللاتناهي في المدة او العدة فلا صورة المتكلمين لان نعيم

اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة

في الابدان باثر غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة

الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اي على امتناع اللاتناهي مع امتناعه فيهما بان من القصة اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي

نصف من الكل وذلك التحريك لانا قلنا ان النسبة من قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف

والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة لانه لان ذلك القبول بجسمية المشتركة بينهما فلا تفاوت بينهما اي بين الجسمين

الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام المحل والقابلان اعني الجسم الصغير والكبير متساويان في قبول

الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحلين

ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا

تفاوت في الاثر هنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وان قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري ضعف

قوة النصف في ذلك القبول لما كانت نسبة القوتين بالنصف لتساوي الفاعل فرضا بان نفرض انا نحركهما او نقدرا

محركا بقوة واحدة والتفاوت بين القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة

القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت في الحركة القسرية من جهة الفاعل

اصلا بل من جهة القابل ثم قبول المتفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف فنسبة

القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقررتا بان المقدمتان الاولى في الحركة

الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضنا هما اي التحريك الطبيعي والقسري من مبدا واحد اي فرضنا

الجزئين يحرك قوة طبيعية جسمهما الى غير النهاية والا انقطع ذلك الجسم بقوة طبيعية نصف القوة الطبيعية التي للكل

نفرض لما فيه التحريكين حركتهما من مبدا واحد في العدد او الزمان فلا يمكن ان حركة النصف نصف حركة

الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول للجزء ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما بالقسر الى غير النهاية والا

فلذلك الفاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الاقوى بعض ان حركتها من مبدا واحد فلا يمكن ان حركة الضعف نصف

حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاول وهو حركة النصف في

الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما مساوية او الاكثر الذي فرضناه غير مساو يتحقق لما عرفت وضعف المساوي مساو
بالضرورة فيكون الاكثر مساويا وهو خلاف المفروض واما غير مساو وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا مع
الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي يتوهمها غير متناهية فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يصور
الزيادة عليه فيها واية اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه مح بالضرورة وهذا الدليل مبني على امور
كلها ممنوعة الاول ان القوى الجسمانية مؤثرة مباشرة طبعا في محلها او قسرا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل
الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت ... كلامهم انها مؤثرة مباشرة متناهيا لا غير متناه ولا يبعد هذا
المط الذي جعل دليلا ايضا موقوف على انها مباشرة طبعا او قسرا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم
لجواز ان يكون للجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما ينعدم صورة ذلك الجسم
بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان القوة من جزء القوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوة
على الفعل فان عشرة مثلا اذا اطاقوا تحريك حجر الى مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على الاتيان على تلك
المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث انا ان قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوى
في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذا الامران معتبران في برهان تناهي القوى الطبيعية ولقائل ان
هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا تفاوت فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع للاجسام العنصرية
وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري ينافي ايضا التحريك الصادر عن النفوس
النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من
بسائط لا تخلو عن تفاوت بل تختلف طبائعها فيمتنع التعلق مع التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك الحركات
الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع امكان فرضهما اي فرض الحركتين من مبدأ
واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعود هذا المنع كما يرد الخامس بعود الحركتين
الطبيعيتين او القسريتين لتعقلا الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف فلا اقل عليهما
في الحركة الطبيعية او ان حركة النصف ضعف حركة الكل وان لم يقل عليهما في الحركة القسرية لكن ليس الحركات التي يعوي
عليها تلك القوى مجموعا موجودا في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا
هو الذي عولوا عليه بعينه في دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على تناهيها بطريق التطبيق
كلهم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن
اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر بعضهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون تلك القوة نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء

ان

وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل مع قطع النظر عن حال موجودة للقوة على الحوادث
اذ ليس مجموعها موجودا في وقت فلا يصح الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المح اللازم من تفاوت الحركات تناهي
ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المح من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان لزومه من دليل الفرع على تفاوت الى ان
الحركتين بعيدان الزيادة والنقصان فلا مر وبعد تسليم ذلك فلا ام انهما تقبلانهما على الوجه الذي يمنع فيه الزيادة والنقصان
في الطرف الذي يقابل المبدأ المفروض حتى يلزم المح الاحوال ان يمتنع الزيادة والنقصان في الطرفين لجواز ان يكون غير متناهيين
مع اختلاف السرعة والبطء كفلك القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة
لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يجوز ان لا تكونا غير متناهيين فيكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واتفاقهما في الاختلاف
بسبب اختلاف السرعة والبطء ومما اي ما لو الدليل بعد تسليم المنع المذكور عليه منقوض بطريق الاتصال فان الحركات الجزئية
الصادرة عنها الا مستندة الى تعقل كلي من حيث صادر حتى يكون محركها من القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلي الى جميع
جزئيات الحركة على سواء فلا يقع بارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية تترتب
عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية
الفلكية لا تعلق لها ولا انتهاء لها على ما زعموا قد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة تلك
الجزئية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا تكون مؤثرة اثارا غير متناهية على انها لا تكون واسطة
في صدور تلك الاثار ورد بانه لما جاز ان تكون القوى الجسمانية من غير متناهية وكونها واسطة في صدور الاثار الا ... جاز
ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذ كانت واسطة فلم لا يجوز ان تباشر الاستقلال لا
ايضا المقصد السادس الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او بدونها وامتناع الدور
اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم
ان تقدم علة المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا نسلم ان العلة لا بد تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والكم
بل بالذات فح نقول معنى التقدم بالعلية الذات ان يكون لنفس العلية كان قولك لم تعلم الشيء على ... هو كل لزم
عليه الشيء لعلته فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع بحسب المعنى وان كان مغايرا له في اللفظ وان اردت الى تعلم العلة على المعلول
امرا وراء كل المذكور الذي هو العلية فلا نسلم تصوره اولا ثم تقريره واثباته ثانيا ثم الدليل علامة بانا فانا ... المنع في
المقامين اذ لا نتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية وليس سلما ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان كل المفهومين للعلة فانه لا
ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها ان العقل يحكم بانها ما لم تتم وجودا في نفسها فانه لم يوجد معلولها مثلا تقدم العلة على معلولها
لم يوجد غيرها وهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو صحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان قلنا
لا اشكال في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد قطعا فرق هنا معنى صحيح

ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمتنع عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى يتصور ولو بوجه ما وثبوته للعلة كالايجاد فسرها المصنف
بعد سلفا النسبة الى الصور واستدلال مع تعاقل اي مع ابطال الدور ودوركل ان الاحكام الوارد بعد ما اعترض الاعتراض
على الدليل المذكور وقال والاولى ان تقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر الى ح كل واحد
فيلزم ح افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح لان الافتقار نسبة لا تتصور الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشي ونفسه
قال والاقوى في الاستدلال على ابطاله ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة
الخ تستلزم معلولها معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني
الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الاخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب
والامكان متنافيين مح وانما كان هذا اقوى من ح كل الاول لان مخالفي الخصم يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال جاز ان يكون
لكل من الشيئين جهتان يتغاير منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور ح لتغاير الجهة وعبارة
[illegible] هكذا المفتقر اليه [illegible] المفتقر والمفتقر [illegible] بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منها ان المعلول
يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ الحكم لها من حيث صح ان يكون لها معلول ام لم يكن لها ذلك وكل ان يحملها على المعنى
الاول الذي هو الصحيح م قال الامام وللاخر ان اي على الدليل الاول او الاقوى المضافان يقتضيان كل منهما مفتقر
الى الاخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الاخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافات
فاما ان يرد انفصاله على ما ذكره [illegible] واصلا انفصالا ان يفتقر كل
الى الاخر او تقول [illegible] على تقدير كونهما موجودين لو صدق السبب التي يقتضيها الافتقار كل منهما الى صاحبه نقض
بهما بوجه قال صاحب الكتاب فصح ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة وان عني بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرجح
عند امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن
الاخر ولا امتناع في ذلك [illegible] بين المتلازمين [illegible] يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع
انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع تعين الباعث اي باعث المفتقر
عن المفتقر اليه [illegible] الذي هو المعلول [illegible] تقدم المفتقر اليه الذي
هو العلة [illegible] حاصل الدليل ح ان المفتقر اي المعلول متأخر عن العلة فلو كان العلة معلولة له لافتقر اي
متأخر عنه فلزم تأخر الشي عن نفسه [illegible]
جار مجرى [illegible]
وتقدم فالشبهة مشتركة بين الدليل المردود والمرضي المقصد السابع في بيان مقدمة يبتنى عليها ابطال
التسلسل وهي ان تقول العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول اي في زمان وجوده والا وان لم يجب ذلك بل

جاز

جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله بعدما فان جاز [illegible] فيكون عند وجود
العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها ولا علية بينهما فان قيل اللازم [illegible] ان
لا يكون وجود المعلول الا مع وجود العلة اولا علتها اي العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها تؤثر المعلول الى
حصول وجوده في الزمان الثاني فيكون [illegible] الايجاد في الزمان الاول والاثر وحصول المعلول في الزمان الثاني
قلنا الايجاد اي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنها اي عن
ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشي عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول [illegible]
الذي هو الايجاب موجبا في الحال لحصول ذلك المعلول في الحال [illegible]
الكلام الى ايجاب الايجاب [illegible] تسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه اي الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا
حتى يلزم ان يكون له ايجاب اخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول [illegible] بل كان الايجاب موجبا
لزم التسلسل في الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا للحصول او لم يكن
ولان الضرورة [illegible] كون الايجاب نفس حصول المعلول [illegible]
[illegible]
العلة [illegible] وجود المعلول [illegible] حصول المعلول
[illegible] الايجاب [illegible]
ويكون وجود المعلول [illegible] الضرورة الحاكمة باستحالة [illegible] العلة المعلول
سواء وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اي بوجودها [illegible] المعلول [illegible]
بالجملة فليس وجوده اي وجود المعلول [illegible] العلة [illegible]
[illegible] الانكسار [illegible] المكسور [illegible] حصول الانكسار فيه
الكاسر [illegible] حصول الانكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود [illegible]
ان [illegible] حصول وجود [illegible] العلة [illegible] المعلول [illegible]
وجوده منها [illegible] الانفكاك بينهما [illegible] في الزمان الاول
وحصول الوجود في الزمان الثاني [illegible]
الايجاد [illegible] الاعتباري فان حصول الوجود [illegible] المقصد الثامن
التسلسل [illegible] العلة [illegible]
[illegible] جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى [illegible]

موجبها اي المجموع لا يدخل فيها اي في جميعها غيرها اي غير تلك الممكنات والمجموع منها شي منها فلا يشكل انه ليس بمعدوم والا لكان معدوم
جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض عدم حصول عدم الاجزاء التي كل واحد منها موجود وكل الا
اعدنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شي سواها واما لم يكن كل الجميع معدوما ولا هو موجود الا بواسطة
من الموجود والمعدوم ولنسم ذلك الجميع الموجود بالمجموع لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى
الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن وله علة لما مر ان الممكن محتاج في وجوده الى
ما يوجده خارجة عنه وكل الجميع اي الموجد للشي لا يكون نفسه والا لكان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه والا
اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وايضا اي تلك العلة الخارجة عن سلسلة
الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع غيرها اي بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا
بغيرها اذ ليس المجموع سوى تلك الاجزاء فلم يكن تلك العلة الخارجة علة المجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالكلية واذا كانت العلة
الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا لوارد معلولان
على معلول واحد بالشخص وهو [illegible] مستند كل الجزء الى علته الداخلة في السلسلة [illegible] الى ان [illegible] كل [illegible]
السلسلة مستند الى الاخر منها الى غير النهاية [illegible] وايضا اذا لم يستند كل الجزء الى علته داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون
متناهيا مع فرضها غير متناهية واذا اسلم وجود شي علته مما كان محالا فالتسلسل محال [illegible] ان [illegible] الاول ان لفظ
الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا ممنوع لظهور ان المراد بالمجموع منها سوى تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها
كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شي منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان
الاحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في زمن من الازمنة والجواب انا لا [illegible] العلل المؤثرة
[illegible] للمعلول [illegible] مع المعلول [illegible] تلك الاحاد على [illegible] في الوجود [illegible]
[illegible] فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا والممكن الوجود
ايضا لان الحيثية الوحدانية العارضة [illegible] العقل من [illegible] في الخارج ومحاله جزء من المركب [illegible]
الكل وان اردت المعنى الثاني اعني الاحاد [illegible] على [illegible] وجود نفسه من غير حاجة الى امر خارج [illegible]
علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فالكل [illegible] احاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه
الا الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشي على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد
اشيا غير متناهية [illegible] في الترتيب الطبيعي ولا احتياج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء معللة
[illegible] انها كافية في وجودها [illegible] المجموع [illegible] شي ولو [illegible] والجواب ان المراد هو المعنى الاول كما
اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع غير الاحاد ولا يشكل ان علة الاحاد ممكنات موجودة

كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده بالضرورة وحيث كان الكل واحد
من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلل الموجدة لجميع الاحاد [illegible] ان يكون غير السلسلة او داخلا فيها [illegible]
عنها والاول محال لان العلة الموجدة ليس سوى الكل [illegible] الشي [illegible] او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية [illegible]
[illegible] على [illegible] الشي [illegible] المجموع على نفسه بالضرورة [illegible] تعليل كل واحد من [illegible]
[illegible] مجموعها [illegible] والاول هو المتنازع فيه الذي [illegible] الطريق
الاستدلال والثاني [illegible] باطل [illegible] تعليل المجموع بالمجموع تعليل
الاحاد بالاحاد على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجدة للكل لا بد ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه [illegible]
[illegible] من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كونه [illegible] كل الجزء موجدا لنفسه [illegible] حصول مجموعها وعلل
المجموع [illegible] على الكل [illegible] كون
الواجب [illegible] والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجدة لها مستقلة بالتاثير [illegible] تلك السلسلة والا لكان ذلك البعض موجدا لنفسه
لانه ممكن [illegible] من علة موجدة ولا يمكن ان يكون تلك العلة الموجدة كل البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير
في السلسلة [illegible] ان يكون في السلسلة المفروضة بعض [illegible] المركب من الواجب والممكن
وهذا [illegible] ان يكون [illegible] المعلول الاخير علة المجموع [illegible] معلول [illegible]
لو كان [illegible] المعلول الاخير [illegible] السلسلة [illegible] مستقلا بالتاثير [illegible]
[illegible] تسلسل الممكنات [illegible] في العلل [illegible] المعلولات [illegible] الوجه الثاني من [illegible]
ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما الى غير النهاية جملة وما قبله [illegible] الى غير النهاية جملة اخرى [illegible] كان
التسلسل في جانب العلل [illegible] في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة [illegible] الى غير النهاية جملة وما
بعدها [illegible] الى غير النهاية جملة اخرى [illegible] جملتان [illegible] احدهما [illegible] الاخرى [illegible]
الجملتين اي احدهما على الاخرى من حيث المبدأ اي من حيث الجانب الذي لكل واحد منهما فيه مبدأ فالاول [illegible]
اي بازاء الاول من الاخرى والثاني [illegible] كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كان
الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الاحاد هف والا وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة
وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شي [illegible] الذي لا يوجد بازائه [illegible] الناقصة [illegible]
الناقصة بالضرورة فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بقدر متناه كما عرفناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه [illegible] انقطاعهما وما نسبهما في الجهة التي فرضناها غير متناهيين [illegible] هف وهذا

التسلسل

الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو التمسك في ابطال التسلسل في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية في الامور المجتمعة
سواء كانت متناهية تطبيق كالعلل والمعلولات او وضعية كالابعاد او الاكوان هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة
وليس ايضا موقوفا على بيان كون العلة مع المعلول متصلا على ما هو من جزء الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب
الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احدهما تضعيف الواحد مرة الى غير النهاية
والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الواحد بازاء الاول من الالف وهكذا
الكلام الى اخر مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة وايضا على هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يدل
بالتطبيق على ابطال التسلسل فيه فرض سقوطها موجودة فلا يمكن كونه من المعلولات فلهذا بعدها انواع و مما اجمعنا
حتى يكون انقطاعهما في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتبار خلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا تكون
ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية الى التناهي فيتقطع تلك الامور بانقطاع
الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس لها في نفس الامر تطبيقان بحسب
انها اي الجملتين من حيث الاعداد متطبقتان على التطبيق لانقطاع الوهم عن التطبيق بعد ذلك وليس يلزم من انقطاعهما
انقطاع ما لا تناهي في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليس الجملتان في نفس الامر فلا يصح ان يكون هناك انقطاعهما في
نفس الامر او كان انهما لا متطبقان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر
علاوة ماله وجود في نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا تناهي في الواقع متناهيا
او عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال فلا يرد ما قيل ان كل سقوطها
وجود علم نقل للفهم الوجود ليساوى الكل ماله وجود اما متعاقبا سواء كان متناهيا او لم يكن واما على سبيل التعاقب
اي ليس مجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الاحاد فيها من الصفة بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما
متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتيب اما وضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض
ونحيس ما ذكروه انه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا فعل الاول من احدى الجملتين
بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة ولعلم تلك موجودة في الخارج
فظاهر تم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان
اصلا وليس العقد الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة من الحلول له الاتصال وقوعها بازاء الاخر
الا اذا كانت موجودة مفصلا معا اما في الخارج او في الذهن ولولا انه التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن
بينها ترتيب ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز
ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول واعتبر بازاء

ولعدم من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له دفعة ولا في زمان متناه وحتى يتصور هناك تطبيق و بطلان الخلف
بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم العقل واستحضر ما تصوره لكن توهم التطبيق من جملتين متعينين على الاستواء وبين اعداد
الحصى وكاف في الاول اذا طبق طرف احد الجملتين على الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني
الحاصلة افراد الحصى كذلك بل لا بد في التطبيق من احضارها وتفاصيلها فالوا فقد ظهر انه لا بد من جريان العقل مع تمام البرهان
التطبيقي والنقض بالاعداد اصلا قال المصنف واستعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق على عمادة وجريانه في كل ما انضبط
وجوده كما مر بيانه لكن محصلا لمثل لو صح كل المضبوط من المعتبر بالانضباط في الوجود مع الترتيب وجه من الوجوه
اصلا وما يتعلق اي تعلق المدلول عن الدليل في البعض الاخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة لا ترتيب و انه لو وجد لكان
الدليل لكونه منقوضا الوجه الثالث ما من عدد المعلول المحقق وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرض عدم تناهيها
متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة وبين الحج ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين حاصرين
فيكون الكل كذلك السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على العلل الواقعة من المعلول وبين علة مما بين كل
العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في جهة العلة يكون واقعا بينه وبين كل المعلول الاخير ولذا كان الواقع
فيها متناهيا والاشكال في ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على كل الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد
وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وما بين جميع كذلك فيكون ما بين
آ و ج اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين آ و ج اقل ايضا وما بين و د
كذلك فاذا الفرق مع الواقع متناه بين آ لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بقطعة دون هذا الحكم صحيح فانه اذا كان ما بين
هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على مسافة يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على مسافة الاجزاء الا بقيد
ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد على عليه ان يزيد الاجزاء ولعدوا ذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا
جعل الجزء الذي هو المبدأ داخلا في ما حكم عليه بعدم الزيادة وبعض الجزء الاخير وقد ظهر ان المسافة مساوية الفرسخ
الجزء الاخير واذا انقض المسافة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزء من المبدأ والمنتهى ولا يزيد على
المتناهي الا بالقيد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة والحق ان هذا صحيح وسماه برهانا الشيخ صاحب الاشراق
بانه متناه محتاج الى حدس يعلم صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر طرفا لما ان فيما عداه والعدة متعينة منها
واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما هو المحل بصدده فليس يظهر هذا المعنى اذ لا يتصور هناك
واحد من العلل الا وقبلها علل اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدا من العلل لا
لم يتعين عندنا فانه لم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين بكون الواحد مع المعلول الاخير محيطا بما عداهما مبدأ
البرهان الخامس يعم الامور المعدودة المترتبة سواء كانت متناهية من جانب العلل او المعلولات والحادث المتعاقبة

الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يحصل اخذ دفعا عن مساحة العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا
الفرض الوجه الرابع لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اى لزاد عدد المعلولية على
عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو فيها اى في
تلك السلسلة فهو معلول لان الكل ولعد ما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير
معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك بل ان مبدا
السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عددا العلية والمعلولية واما الاستثنائية
ففي بطلان التالي فلان العلية والمعلولية اى العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في
الوجود اى اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل فرد من احدهما فرد من الاخر
فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يتساو العدد في المتضايفين المشهورين كالاب والابن اذ قد يكون للاب ابناء كثيرة لكن لا
بازاء كل منهم ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فحال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية
على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة
ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا لا علة فيتساوى عددا العلية والمعلولية لما مر مع ما هو الحكم
فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احد الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه الخامس انا
نسبتنا في الالهيات اسناد الكل اى جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعين منقطع السلسلة لاستحالة ان يكون
الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات والمتأخر اذا اثبتنا
الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على
ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الاخر المقصد التاسع الفرق بين
جزء العلة الموقوف وشرطها اى الفاعل بان الشرط موقوف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق
اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اى ذات المؤثر متوقف ايضا
عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى
يشارك الشرط فيما ذكر اذ هو اى عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال
الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب وقيل اى عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف
عليها التأثير نوع من التجوز المعروف من ان لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقيا بل هو كاشف
عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح متكلمي الاصول
وبيان احكامها عندهم قال الامدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به وتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة

بعض

بعض الناس الى معرفته لكن عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اى في هذا المقصد مسائل
الاولى في تعريفها وايراد ما قيل فيه قال القاضي ابو بكر الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون
عللا للاحوال ودخل الصفة القديمة كعلم الله وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والحادثة كعلم الواحد منا وكذا
وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصحح قولنا لوجد فوجد اى هو الامر الذي هو العلة فثبت الامر الاخر الذي هو المعلول والمراد
لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصحح الترتيب بالفاء بينهما دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة للاحكام
في محالها وبين عدم علل تلك الاحكام وايجابها اياها ما لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة الاحوال الاشاعرة
لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ومثبتو الاحوال
منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها يشعر بان حكم الصفة يعود الى المحل اى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة
للمعلوم والمقدور والمراد حكما الا انها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم المستحيل اذا تعلق به العلم متصفا
بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذي توجبه الصفة لمحلها واما ما قال ... العلة ما توجب
معلولها عقيبها بالاتصال الظاهر مع منع مانع او العلة ما كان المحل بها معللا او هو اى كون المحل معللا اوكد اى قول
القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فهو دوري اما الاول فلان المعلول هو عين العلة اذ معناه
ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فيلزم الدور وبحث عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها
فلا يصح اعتبار التعقيب بينهما وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بمحل ولا يكون
هو عالما بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل لان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف لمانع وسيأتي ان الايجاب
العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل معرفة كل منهما موقوف على معرفة
العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد اخر وهو رد العلية الى القول اعني الى قول القائل كان كذا لاجل كذا ولا شك انه
ليس معنى العلية وقيل العلة ما تغير حكم محلها اى تنقله من حال الى حال او العلة هي التي تجدد بها اى بحدوثها الحكم
فيخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيهما مع انهما من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج
ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد الغراب مثلا فانه توجب لمحله حكما هو الاسودية
وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم قبله لكونه معدوما ولكن ان يجعل من كل من التعريفات المذكورة
للعلة تعريفا للمعلول فيقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال الظاهر مع منع مانع او المعلل بالعلة او ما كان
من الاحكام متغيرا بالعلة او ما تجدد من الاحكام بالعلة المسألة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها
اى لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحاق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا
على القول بالحال وان انكره اى الاستاذ الحال فكلامه مبنيا على سبيل التنزل وقد سلم ثبوت الحال وانكر ايضا البصريون

من المعتزلة فلم يتعدى حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة لحدوث
المرادات قائمة لا في محل لاستحالة قيام الحوادث به والمحل لغيره لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة ما يشترط فيه البنية
الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحيوة اذا قام بجزء من الجملة اوجب للمجموع حكمها فكان
المجموع عالما قادرا او ... اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بلا ... غير ما اى غير ما يشترط فيه الحيوة كالالوان
لها احكام فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها او لا فالحقها بالاول فريق
منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء فانها اى الحيوة ليست
من شرائط الحيوة اى ليس قيامها بمحلها مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان في ان حكمها
لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية
لكانت اما بنفسها وبطلانه انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه وبطلانه ايضا ان نسبته اى نسبة العلم على تقدير قيامه
بنفسه الى جميع المحال سواء فاما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها في بعض دون بعض
فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بالعلم القائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم كغيره
من العلل في استحالة قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه ...
عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان ... عندكم ... سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن
ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يلزم ... اى تعدي الحكم اذا كان محل العلة جزءا لمحل الحكم كما هو مذهبهم في
الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو ليس كذلك فان عمرو ليس جزءا من زيد حتى يتعدى الحكم منه اليه قلنا
بانه اى ما ذكرتم تمسك اى بيان الحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي ويوضح ذلك
ما تمسك به الاستاد وهو انكم جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما
كونه معلوما ومقدورا مع عدم قيامهما به وكذا كل ما هو اى نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا
ومذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة فلئن قال
... يكون الجوهر علة للرؤية مطلقا زائدة على الوجود لانه مشترك بين الجوهر والعرض ... علة
لم يجعله لرؤيته فلا اشكال وقيام العلم بجزء لا يوجب الحكم للكل كما ... يلزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا
قام العلم بجزء منه وقام الجهل بآخر لانه جاز اى قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بآخر لعدم ... المحال التضاد فيهما اى لعدم تضاد
العلم والجهل باعتبار تضاد حكمهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بجزء آخر فلو كان
الكل عالما جاهلا معا لا يقال ... اذ نمنع قيام العلم بجزء والجهل بآخر ... اذا قطعنا النظر عن تعدي
حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه

لتضاد

لتضاد حكمهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما الى غير محلهما اى تعدي حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فلكون ...
القدرة وهو هنا هو المتنازع لانه المتعلق بالصحيح المتنافي ... الكل قيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يتأتى
في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدي احكامها ... القدرة على ان ... جسم ... والعجز ... يمنع
فاما ما علمتم ان احكامها متعدية ... القدرة ... جسم بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان كل الشخص
قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال ... لانه واقع بالارادة الا ان هذا الجواب ...
على ... ان ... مع ... مضاد للقدرة ... الخارجي لا يصح ... الكلام مدفوع بان امتناع تعدي
الحكم عن محل ... والتمثيل ... لا يفيد ... لا ... في حوار ... الاولى ...
التي ذكرها الاستاد بقوله واما الفعل ... لان الفاعلية ... ولا العلم ... متعلقه
حكما والاكان للموجود ... اذا تعلق العلم به كما ... الظاهر المكشوف ... ان المعلوم قبل تعلق العلم به
كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية واضرابها صفات اعتبارية ... العلة ...
بالعالم ... لكن اختلف ... في ... ان ... الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم
المحض والنفي الصرف لا يكون ... الا اذا ... يكون ... الحكم الثبوتي ... وهذا هو الطريق المعقول
عليه ... ومنهم من ... على ... الاول ... العالمية ... الجاهلية ... الاخر
فاذا ... اى العلم والجهل عن محلهما ... كل المحل عالما جاهلا ... في ... ليس ...
فاما ... انه يجوز ان ... محل ... وكون ... الحكم ... اى ... المحل الا انه يجوز ان ... عن
محل ... يكون ... السلب ... الحكم ... الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكر ... من هذا القبيل مع انه ...
تام في نفسه ... بقوله وايضا ... احكام العلم ... العلم ... الجهل ... علم و ... اى ... العلم و
الجهل ... فان قلت ... لو ... ان يكون العالمية ... علم ... يكون الجاهلية ... الجهل ...
فاذا ... هذان ... في محل كان ... عالما جاهلا ... قلت لا نسلم انه لما كان ... العلم علة ...
وموجبا لكونه ... عالما لما كان ... الجهل ايضا ... موجبا لكونه جاهلا ... لكن لا نسلم ... هذين
... التقابل ... الى الدلالة على هذا ... الوجه الثاني ... العلم قيامها
بالمحل الذي يصدق ... والتصور ... العلم ... بمحل ... اى قيام
الامر الذي هو العلة بالمحل ... المعهود ... العلة
يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم ... ان ... بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو
العلة ... المحل ... بالعدم ... ان يكون العلة ... قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث

العلة موجبة للحكم والاتحاد صحة لزومه لان المقتضية هو اللا الحاب على حي لصدق على المعدوم فما قدح في الاتحاد لا يكون
العلة موجودة لكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا ادعى وما فيه وسواء التعقيب يجوز ان يعللها بحسب
الوجود الخارجي عن الصدق وما قيل على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالمًا باتفاق مثبتي الاحوال
فيقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل موجود كذلك لاتحاد معنى الوجود في الكل وهو او العلم الموجود
فيتركب العلة وهو باطل اتفاقًا من القائلين بالحال او العلم اي كونه علمًا وانه حال فليس بموجود فثبت ان العلة قد
لا تكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه
وبين كونه علمًا المسئلة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها هاهنا وهي العلة الشرعية مطّردة مسلّم وجودها في
حكمها اي كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا المعنى يسمى الاطراد بلا خلاف فيه اصلا
من مثبتي الاحوال ومنعكسة مسلّم عند بعضها اعلم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم والاختلاف فيه اي الانعكاس بعضه
في الاحوال الحادثة فانها مهما انتفى العلم والقدرة عن ذلك انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال
واوجبه اي الانعكاس بعض الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه
المعتزلة وقالوا هو عالم وقادر بلا علم وقدرة ويلزمهم اخراجهم من ان يعللوا العالمية بعين العلم كالقدرة مثلا وهو
ضروري البطلان اذ نعلم قطعًا ان عين العلم من الصفات سواء كان مشروطًا بالحيوة او لا لا يوجب كون محلها عالمًا او
هو نافس عن علمه وهو بطلانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم والعلية مغاير له جاز ان يكون العالمية الثابتة مع وجود العلم
غير معللة به كما كانت بالله مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم والدليل وتقول المجازي في المعارضة
العلم اي مجاز الثبوت للعلة في العالمية المعارضة لوجود العلم فلا يكون معللة وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم اللازم قصد المبالغة
في المعارضة وما كان اللازم من عدم الانعكاس هو ان يكون الحكم المعارض للعلة غير لازم لها قال الاصحاب كل علة لا يكون
منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قول مسائل تمامه في بحث الصفات فانظر الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام العقلية
والعلة الواحدة لا تعلل سواء وجدت العلة او لم توجد والى صورة الذي فصّلناها هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة
وليس كل مطردة منعكسة على كل المعلول والمضافين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود
الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردًا منعكسًا كانت العلة كذلك فهما متلازمان من الطرفين فتلازم العلة
العلة عن غيرها وكيف نعلم ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول تمتاز العلة
عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم ضرورة ان العلم يوجب كون محله عالمًا ايجابا بعد ومعه وجب العلم وان وجب
كون محله عالمًا لا بعد وعكسه وسواء قلنا ثبت كون المحل عالمًا ما وجب له العلم وهم كالضرورة ايضا او بدليل نظر
يرشد الى ان هذه العلة علة ينافي الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة ايجاب العلة المعلولها لا تكون مشروطا بشرط

انما قام العالمية بمن قام به العلم ضروري فانه لا يتصور علم بالعالمية يعني اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالمًا
بلا توقف على العلم بشئ اخر اصلا وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا
بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط
بقيام العلم بالمحل وهو مشروط ايضا بالحيوة وانتفاء الضد اعني الجهل اي اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجوده
في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في شروط ايجابه للعالمية والفرق بين شروط وجود العلة وبين شروط
اقتضائها المعلولها بعد وجودها مما لا يستريب فيه المسئلة السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين لم يتعلق
فيه بعض وجوّز بعضهم هذا الايجاب ومنعه الجمهور والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه واعلم ان جواز الانفكاك بين
الحكمين المختلفين من جانب واحد او من جانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن
الاخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد وكل واحد من ذلك العلة في الجب
ثبوت كل من الحكمين كليا وانفرادا ما لم المعترض خلافه وان لم يجز بل جاز تعليلهما بعلة واحدة كانت العلة مطردة
مثل هذا اشكالان الاول ان علم الله تعالى واحد وعالميته متعددة بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالمًا بالسواد غير كونه عالمًا
بالبياض وهذا الاشكال لما مستندًا الى تعدد العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة مع ان كل العلم الواحد العابد
لا نبع قلنا الوجه الثاني ان عالميته تعالى متعددة مختلفة ومع ذلك معللة بعلة واحدة وروده الامدي بان
القاضي لما اعترف بان كون الشئ عالمًا بسواد ومحل معين مخالف لكونه عالمًا ببياض مع تعدد الاصحاب منهما لزمه مثل
تعليلهما بعلة واحدة اما لصفاتها او اما لعدم اطراد كل العلة واثبات ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة علوما
غير متناهية كل واحد منها علة للعالمية وهو مردود بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سياتي من البرهان على امتناع
تعدد علمه تعالى والما نحن فنمنع تعدد العالمية واما التعدد في متعلق العلم الواحد او العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات
ولا محذور فيه تعدد التعلقات فحقه تمنع واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعلقة بتعدد
العلوم الاشكال الثاني الكون توجب صحة العالمية وصحة القادرية معا او وجب علمه ولعل حكمين مختلفين ملئا الجواب
شرط الوجود الصحيح فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا اذا جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك
فيه من الجانبين فقال الامام الحق ممنوع تعدد الامرين فالحكم فيهما انه من الاحكام المتلازمة بان ذات العلة والعكس ها
الاقاله المنع على تعددهما وقال الامدي الحق التفصيل وهو انه لو كان الامران من الشاهد فكانا من الاحكام
المتلازمة من جنس واحد كالعالمات يمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة
واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس
واحد متعدد سواء العالمية تمنع ولا يجوز معللة بعلة واحدة واما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط

وكذا الحال في القادرية ونحوها المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول ومنعوا انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واما اثبات
الحكم الواحد بالعلل المتعددة فاما على الجمع او البدل او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل لما مر
ان الواحد بالشخص لا يحتمل العلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان في شخص حكم
واحد فيه او مختلفان يجوز افتراقهما فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة وان
ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وعند عدم جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدي والمختلفان اللذان لا يختلف احكامهما
فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكسه كذلك واما على البدل فظاهر
انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى ومثل هذا المثال تنبيه على حكم كلي ضروري فان قيل العالمية معللة على
سبيل البدل بعلم الله وعلمنا [illegible] قلنا لا اختلاف بين العلمين الا بعارض كالتعلق والحدوث والعلة هو
العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منعنا اتحاد العالميتين فيهما واما
على سبيل التركيب فلان كل جزء منهما حال الانفراد والاجتماع واحد [illegible] الحكم [illegible]
فيه مجموعهما [illegible] العلة الحكم [illegible]
عن [illegible] المعلول [illegible]
المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك الا علة
[illegible] المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على رأي مثبتي الاحوال [illegible] العلة مطردة منعكسة
وجدا الحكم قطعا والشرط لا يطرد [illegible] المشروط كالحياة للعلم [illegible]
[illegible] وهو مختار القاضي [illegible] ان يكون الشرط [illegible]
[illegible] الشرط [illegible] المشروط [illegible]
[illegible] الشرط [illegible]
[illegible]
للمشروط [illegible] الشرط [illegible] محل الحكم والعلة صفة يعني ان محل الحكم لا يكون علة [illegible]
[illegible] المحل [illegible] العلة لا تنعكس
ان لا يكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا بمشروطه [illegible]
الامرين [illegible] القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا [illegible]
على المشروط [illegible] المشروط [illegible] الشرط [illegible]
فان قيام كل منهما [illegible] الاخرى [illegible] لاستحالة [illegible] المستحيل [illegible] التقدم

الشرط قد لا يبقى مع بقاء المشروط وذلك كما اذا توقف المشروط على شرط ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه الباشر
فانه شرط لحدوث ابتداء [illegible] ولو كان يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا
اذ الحكم للعلة [illegible] العلم في الحال [illegible] بالقياس الى علته كما في الصفة التي تكون علة كالعلم مثلا والشرط
كالمحل والحياة [illegible] فان العلم من قبيل [illegible] والاحكام والعلة لا تكون [illegible] والشرط
قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحياة الحكم الواحد [illegible]
بل [illegible] كالعالمية فانها مشروطة بكونه حيا [illegible] الحكم الواحد معللا بالعلم
العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا للمشروط خلاف قال القاضي كالحياة للعلم فانه ذهب الى ان
الحياة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا [illegible]
[illegible] وجود محله [illegible]
كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق الموقف
الثالث الاعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض [illegible]
الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية التي [illegible] التقسيم المذكور عند [illegible] الى
نفسية [illegible] على الذات [illegible] ككونه جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال [illegible] الاحتياج
ووصف الذات [illegible] الى تعقل امر زائد عليها [illegible]
[illegible] المكان [illegible] الجوهر [illegible] مسبوقا بالعلم [illegible]
[illegible]
[illegible] امر زائد عليها [illegible]
على رأي نفاة الاحوال [illegible] من اصحابنا [illegible]
ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها [illegible]
وقالوا [illegible] الجوهر [illegible] والمعنوية [illegible]
ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها [illegible] الصفة المعنوية [illegible] كالعالمية والقادرية ونحوها و
الى غير معللة كالقدرة والعلم وشبههما [illegible] الاحوال [illegible] الصفات المعللة [illegible]
قيام العلم والقدرة بذاته واما عند [illegible] فاربعة اقسام الى الصفة الثبوتية [illegible] الى اقسام اربعة الاول الصفة
النفسية [illegible] بين [illegible] التماثل [illegible] التخالف [illegible]
كالسوادية والبياضية [illegible] اللونية [illegible] للسواد والبياض

وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية هي اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا او لونا او مستا وعرضا او نحو ذلك ككون الرب تعالى عالما وقادرا وحيا لانه لذاته واتفقوا وفي نسخة المتن واتفق اهل الحق وايضا اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم بمعنى انه تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه والقسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى قائم بالموصوف ككون الحي حيا عالما قادرا او قيل الصفة المعنوية هي الصفة الحاصلة اي غير اللازمة الثبوتية للموصوف والقسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عند مثبتي الحدوث فيها ليست هي الصفة اعني الحدوث صفة نفسية لا تثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل صفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث التي لا تحقق لها في حالة العلم وان تحقق الممكن الا بعد وجوده ولا اثر للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة بحصولها للموصوف عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للاعراض كما ان العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة الحصول للموصوف عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر عن العبد طاعة او معصية او تعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد على صفة ليس من شأنها ان يكون ككل صادر عن ارادة وكون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن مقصوده طلب الفعل واما تبعيتها اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست تبعيته لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليس ايضا تابعة للقصد والارادة ومنهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم او للارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من علم صنعة وحصل له فيها ملكة يقدر على حفظ بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم وقال آخرون منهم ان الموجب لاتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما هو من العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما هو من الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان متجددا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن انه هل يتبع الحدوث وحده كالنفع والتكليف من قبيل الواجبة او هو ما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة المقصد الاول في انحائها الكلية الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد الاول في نوعي العرض اما ان نعرفه بالموجود القائم بمتحيز هو اصطلاح المتكلمين فانه لا يخرج منه الشكل والاعلام اذ ليست موجودة والكل اي ادخل عليه غير قائمه بمتحيز بل يصح اضافاته الى موصوفاته وصحح العام بالقرب هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها

صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود وهو منقوض ايضا بصفات الله تعالى القائمة بذاته ... اما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز ... اي العرض بانه العلم ... ما ليس ... كالمحل والحال ... بمعنى ان العرض ... على ما هو حق ... من العرض وهو ... قيامه بمحله ... وقد يطلق ... لا يقال ... عرض لانا نقول ... الاطلاق لفظ العرض على الكلام ... الاطلاق ... معنى ... كان في محل ... وان كان يطلق اي ... الحقيقة والمجاز على معان ... ككون الجزء في الكل والكلي في الجزئي ... الجسم في المكان والزمان ... وكون الشيء في السعادة ... في موضوع ... تحت الحلول ... بالإشارة ... المعنى ... اتصال ... الجسم ... الحيز ... الجوهر والعرض ... الكلام على حال النار ... المقصد الثاني في اقسامه عند المتكلمين ... العرض ... الحس ... الحيوة وما يتبعها من الادراكات ... كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة ... ما يتبع الحس ... الحس ... الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ... الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة و ... الاكوان ... الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ... فيها ... الاقسام ... عدد الانواع العرضية الموجودة ... الوجود الاضافي ... بالزيادة والنقصان ... من صور ...

[illegible]

... المقصد الثالث في اقسامه ... الى العرض ... المقولات التسع ...

... المتصل والمنفصل ...

[illegible]

قالوا ما دام ... ان ينفعل وان ينفعل
فان انقضيا فيهما الفعل والانفعال ١٢

عبارة عن الهيئة التسخينية الذي هو من مقولة ان يفعل فهو بمعنى ان ينفعل عن ما مبدء للسخونة اي المتسخن لانه يتغير
التسخين الذي لا ينفعل المقولة ان ينفعل بعده وربما كان كذلك المبداء هو المسخن ان يفعل وهو الماء المتسخن
ما دام يتسخن فان الحاصل عبارة عن الهيئة التسخينية الذي هو من مقولة ان ينفعل فهو بمعنى ان ينفعل اي الحاصل بحركة
امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحراق القاري في الموت والقطع المستقر في الخشب بعد استعداده لهما اي على استعداد
المتسخن للسخونة بلبوسه قبلها اي قبل التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بل كذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا و
لما كان ندعيان ان المقولتان امرين متجددين غير قارين [illegible] ان يفعل وان ينفعل [illegible] الفعل والانفعال فيسئل
الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فيبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما اي لكل
سلمنا انهما عرضان موجودان فيتحقق الحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو عرض موجود مندرج تحتها
غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هكان عرضان خارجان عنها بل حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان كل ما هو جنس
عالي للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد ان اي الوحدة والنقطة علينا الا اذا ثبت ان كلا منهما مقول على ما تحته قول
الجنس [illegible] اجناس [illegible] فما ذكرنا [illegible] جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل [illegible] الحصر
العالية فيها ولم يثبت شيء منهما اي من هذه الامور الثلثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قول الاعراض او ان يكون ما تحتهما مختلفة
متنوعة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان [illegible] مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما
عرض لا يوجب تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اجزاء الحامل [illegible] مقولة
الكيف على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته [illegible] واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية
في الامور التسعة يشتمل على دعاوي احدها ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها
وليس شيء من هذين المقامين [illegible] اذ لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته
امور مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون عرضا عاما لا جنسا [illegible] ثبت ايضا كونه عاليا
على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا متوسطا
لا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلة تحت جنس اعلى فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الاعلى جنسا متوسطا
[illegible] ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل لم يقل
احد منهم انه ثابت اصلا ولا الحصر اي لم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة اخرى [illegible] جنس عال
للاعراض مغاير للتسعة المذكورة [illegible] ابن سينا على الحصر بما حاصله انه اي العرض ينقسم انقساما
دائرا بين النفي والاثبات الى كم وكيف ونسبة [illegible] لان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة اولا والثاني اما ان
يقتضي لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلثة [illegible] للعرض عنها [illegible] الجوهر [illegible] اقسام الموجود في اربعة [illegible] هذا

فالنسبة اما الاجزاء اي الى اجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع او لا يكون النسبة الى اجزاء موضوعها بل المجموع الى امر
خارج عنه [illegible] النسبة اما الى كم فان كان ذلك الكم قار [illegible] اجزاء متعاقبة [illegible] كل الكم القار [illegible]
ما يشتمل موضع النسبة فهو [illegible] الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف لان
النسبة فيه متكررة واما الى كيف ولا يعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه تغير [illegible] ان يفعل او يكون متغيرا
وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من [illegible] فذلك العارض ما ذكرنا
من الاعراض الثلثة فالنسبة الى الجوهر يكون راجعة الى النسب المذكورة [illegible] المجموعة في عشر
مقولات [illegible] الاعراض تسع [illegible] على ما ذكر في هذا الحصر [illegible] النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة
فقط [illegible] الاين [illegible] الملك [illegible] من يعطي [illegible] المطابقة التي
[illegible] الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء [illegible] الى الخارج ايضا [illegible]
[illegible] الاقسام [illegible] النسبة الى الكم والكيف [illegible] قسما خارجا عن الاقسام
[illegible] الاقسام [illegible] النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل [illegible] القسم
وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار [illegible] ان يكون تلك النسبة هي الحصول
[illegible] الحركة التي كانت الزمان مقدارها والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب
شيء منهما الى الزمان بحصوله فيه [illegible] النسبة الى الكيف [illegible] الدليل
عليه بل [illegible] يكون تلك النسبة بالمشابهة [illegible] ان يكون النسبة اليه على وجه [illegible] ان يفعل وان ينفعل
على انحصارها [illegible] النسبة الى الكيف [illegible] وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر [illegible] كالحلول
حلول الاعراض [illegible] الجوهر [illegible] الى جنس وكونه جنسا لا
نسبة [illegible] الاقسام [illegible]
الموجود [illegible] للموجودات الممكنة [illegible]
[illegible] الاستقراء [illegible]
الى [illegible] الاستقراء فلا بأس [illegible] الى الضبط [illegible] الاستبصار
واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم [illegible]
الاستقراء الذي لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة
الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها [illegible] الحركة و
ان كان [illegible] لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة [illegible] الاضافة او يعقل [illegible] اما ان يقتضي لذاته القسمة

فهو الكم او لا فهو الكيف وقد حصر هو ايضا المقولات اجناس عالية للموجودات وكل المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها ولا كل منهم جاءت المستقات نحو الاسفل والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية قالوا واما الحركة فالى ان ان مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان والانفعال الحركة فيهما المقصد الرابع في ابطال العرض لم يكن وجوده الا كاثبات للعلم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر والحرارة والبرودة واللون والطعم وسلاعن عدم وليس ان اعلى اختيار بل جواهر والقائلون به اي بوجود العرض اتفقوا على انه لم يعلم الا بنحرمة قليلة لا امال اسبابهم كان والهدى العلاف ومن تبعه من البصريين فانهم جوزوا ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها اي بتلك الارادة والقدرة وكذا كلامه لكلامي عرض المعاصين واما ما لكن الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها كما منشأ ولاشك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها وكون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة المقصد الخامس ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته عند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز اخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس متحيز وفيه نظر فان حكم الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى اخر واما انتقال العرض الذي هو كالاضافة فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل الاولى ان يقال عليه من برهان بالانتقال هو حال الاستقلال اي حال في المحل الاول او الثاني وكلاهما باطلان كونه في الاول مستقرا فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني متأخر فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل اخر وجود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور والا نقول جاز ان يكون انتقال العرض حينئذ بعد الاول بعينها فيكون ان يفارقه لمحله هو ان يفارقه لمحل اخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اي تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه والمنفصل لا يكون حالا فيه ولا لمحل له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا العرض دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اي تشخصه لمحله والحاصل في المحل الثاني هو غير الشخص للعرض الشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه يمتنع مفارقته عنه اما بالتشخص بل بمعاونة فلا يكون الحاصل في المحل الاخر عين الذي علم بل تشخصا اخر من نوعه والانتقال من محل الى اخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المستمرة لعينها الى الآخر واذا لا هوية شخصية فلا انتقال اصلا وفيه بحث لانه ان اريد هوية الحاصلة شخصية لم تكن الشيء علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة الجزء وان اريد صورة العينية فان تعين مطلقا لم تكن علة للشخص معين وان اريد معينا فكل لان من الوجود شأ افراد

ماهية نوعية انما يكون بعضها بتلك الافراد فلو عكس جاز ادنم مورد على الدليل انا لا نسلم استواء المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون المنفصل صدر الى الشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل بالاختيار امان لم يكن واحد على انحصار الحال في عرض حصر نوعه في شخصه ورباعيا لكان امتناع الانتقال العرض محتاج الى المحل في الصورة ما امان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه لانا نقول بل العرض المعين متعلق بذلك المحل المعين وبعضها ابدا واما الى محل ما يحقق الوجود لان الكل موجود في الخارج هو متشخص بنفسه فلم حتى ان لا يوجد العرض في الخارج لانتقال المحل الذي يحل فيه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل لا بشرط التعين اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعين هو حد كل المطلق الماخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فلم لا يجوز ان لا يوجد العرض فيه واما ظاهر انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين لا يحتاج الى المقيد بعدم التعين اي لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يتقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا انه ان ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم محتاج الى الحيز فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فلم ثم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يكون انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فما نقض حكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتم من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للمحسوس فانه رائحة التفاح ينتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني من المجاور او المماس تحصل لكن تحصل في المجاور والحرارة مماثل للاول اي الحاصل في التفاح او النار بخروج القابل المجاور عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض كل الشخص الاخر على المحل الثاني من المحل الفعال عند الحكماء بطريق العصورة لاستعداده الحاصل من المجاورة او المماسة المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا ان قيام الجواز وصحة والمذكور في الكلام وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف ومثال كون الشيء متبوعا بحيز فيه لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز تبعية يمكن لا يكون متبوعا الثالث اذ ليس كونه متبوعا للكل الثالث اولى من كونه تابعا والعرض ليس متحيزا بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم بالاخر لا بد ان ينتهي في ان قيام بعض الى جوهر الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا يجتمع تلك الاعراض المتسلسلة حالة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض بنفسه او بمحل كان او يتعدد شأنه بل لا بد من محل يقوم به وان الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وجب ولا يكون عرض قائما بعرض

والمقدر خلافه وحاصل جواب المصنف ان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التبعية في التحيز بل هو الاختصاص
الناعت وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا
كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وحينئذ يتحقق قيام العرض بالعرض [illegible] امران الاول
الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا للتحيز والا كان للشيء الذي هو التحيز تحيز مشروطا [illegible] ان
قلنا لو وجد التحيز القائم لذلك الجوهر اذ لا دلالة لعموم التحيز او الا بالجوهر حتى يتبعه عرض هو التحيز فاذا كان كل التحيز
نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او تسلسل ان قلنا تشترط التحيز العام
بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف البارئ قائمة
به كما سنبينه من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا نسلم ان تقوم عرض بعرض يتأدى وجود كل
العرض الثاني بآخر مترتبة الى ان تنتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيز ابتداء والبعض الآخر تابعا
للبعض الاول لم لا يجوز ان لا يكون الكل قائما بالجوهر وتابعا له في تحيز ابتداء بل يكون ما يتبعه بحكم بواسطه
والقول بان التابع لا يكون متبوعا للآخر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه
متبوعا محلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وسواء ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء الى آخره
الى الجوهر محل الكل فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه محال لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث قال الوجه
قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو
مردود بان المانع منه قيام بعض الاعراض المحلية ببعضها دون المماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز
قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة
دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا نسلم هذا الاحتجاج
لا على مذهبنا فانا [illegible] السرعة والبطوء ليسا عرضين قائمين بالحركة بل هما السكنات اي السرعة والبطوء لاجل السكنات
المتخللة بين الحركات في قلتها وكثرتها فحاصل البطوء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في قطعه المسافة وحاصل السرعة
انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطيء والسكون اذا عرض المتحرك من صفات الجسم المتحرك دون الحركة
ولا على مذهبهم لجواز ان تكون طبقات الحركات مع ذواتها المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة
امر موجود الا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطوء اللذان توصف
بها الحركات فهي الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه لو اخذت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى
بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء لا كل ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف
المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى [illegible]

البطوء

والبطوء وصفان للحركة اعتباريان والنزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة والحكماء
احتجوا ايضا بان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض
فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة فلا نسلم انهما كيفيتان اي لا نسلم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع
التي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح المقصد السابع جمهور المتكلمين
وشيعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد
منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص
بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك
لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما
كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام
والكعبي من جملة المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات
وذهب ابو علي الجبائي وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام
وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان فالموافق للفلاسفة [illegible] الاعراض السيالة
يختص امكانه بوقته الذي يحدث فيه لا قبله ولا بعده اي لا يمكن ان يتقدم على ذلك الوقت او يتأخر عنه [illegible] المقتضية
لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلاثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة بالبقاء قائم
بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري كما ان تحقق العرض
كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني لو جاز خلق مثله في محله في الحالة الثانية
من وجوده لان الله تعالى قادر على كل جائز فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها
والا اجتمع المثلان [illegible] فيكون باطلا فلا يخلقه الله تعالى
في ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروطا بانعدام الاول
ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما ذكرتم
منقوض بالجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا [illegible] لاستحالة
اجتماع المتحيزين في حيز واحد [illegible] الوجه الثالث وهو العمدة عند الاصحاب اشار اليه بقوله [illegible] انها
اي الاعراض لو بقيت [illegible]
الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض [illegible] فيكون الملزوم الذي هو

جاز الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه او باقتضاء ذاته زواله او ان
يزول بسبب المنفصل تعالى وكل القسمين باطل اما الاول فلانه لو صح عدمه لذاته لما امكن وجوده فيكون باطلا لوجوده اولا على ان
كل محل او كالوجود اوا انه بل بالاختيار وهو الفاعل المؤثر بالاختيار واما امر عدمى فيجوز زوال الشرط وهو من الاقسام
الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما الاول والثاني فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان
ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا تنفك عنه واما الثالث فلان [illegible] على محله فلان حدوث الضد يتوقف على خلو المحل عن الضد
باتقائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضده لم يمكن اتصافه بضد اخر ولو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريان الضد عليه لزم الدور
لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الاخر [illegible] او نقول في ابطال هذا القسم ان كان
التضاد من الطرفين فليس الطارى بازالة الثاني اولى من العكس وسواء ترجح الثاني الطارى بل الاولى الضاد [illegible] في
استواء التضاد [illegible] الطارى ويكون الدفع اقوى الى الترجح من الرفع واما الرابع فلان الفاعل بالاختيار
[illegible] والعدم نفى محض لا يصلح اثرا للمختار بل ولا لفاعل اصلا او نقول في ابطال كون زواله للمختار ما ان عدم
فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا انه ما اثر وانه لم يؤثر [illegible] الامكان [illegible] العامل الذي [illegible] زوال العرض [illegible]
فرض [illegible] وجوديا او زواله [illegible] شرط ولان ذلك الشرط [illegible] عرضا لزم التسلسل الا ان ينقل الكلام الى العرض الاخر
هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض باق [illegible] بعض الاعراض [illegible] بعضها شرط البعض [illegible]
ذلك الشرط جوهرا والجوهر محال [illegible] شرط بالعرض لزم الدور لان وجود كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الاخر
وموقوف عليه والاعراض عليه اي على هذا الدليل الذي [illegible] اما [illegible] انه يزول بنفسه قولكم فلا يوجد ابتداء ممنوع
لم لا [illegible] ان يقتضيه العدم في الزمان الثاني [illegible] الوجود [illegible] الزمان الثاني [illegible]
الثالث او الرابع [illegible] الزمان الثاني [illegible] العدم [illegible] ابتداء بل اللازم
ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق [illegible] هذا الدليل [illegible]
وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه [illegible] الجوهر [illegible] الزمان الثاني [illegible]
اخر الكلام [illegible] صورة النقض [illegible] صورة الوقوع وايضا [illegible] على محله
[illegible] في ذلك المحل مشروط بزوال الضد الباقي [illegible] على صورة امتناع الاجتماع ولا دلالة على هذا
الاشتراط [illegible] الشرط [illegible] امتناع الانفكاك [illegible] المتعاكس [illegible] مجاز
ان يكون كل منهما شرطا للاخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما انه [illegible] كل جزء من اجزاء الحلقة الدوار [illegible]
نفسها في حيز الجزء الاخر مشروط بخروج الاخر عنه وبالعكس [illegible] لان مرجعه الى التلازم [illegible] سواء
جوز التعاكس في الاشتراط [illegible] زوال الباقي بطريان الحادث في الزمان [illegible] المعية [illegible] العلية

تقدم في العقل يعد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقارنان بحسب الزمان
مع كون العلة متقدمة في العقل في الحكم بان الطارى ليس اولى بان يزيل الباقي من عكسه بطلان الطارى اقوى لعروض
السبب بعد الباقي [illegible] الفاعل الذي [illegible] لا [illegible] الا انه يفعل [illegible] الى امر [illegible] عنه
بل [illegible] امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كافيا في زواله وايضا لا نم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا [illegible] الفاعل
نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث بعد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث [illegible] الاول [illegible] عنه
وايضا [illegible] زوال الشرط [illegible] الجوهر اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر [illegible]
بقائه بالعرض [illegible] ممتنع الى الدور والتسلسل [illegible] كل الشرط [illegible] ايضا [illegible] التبادل
الى ان ينتهي الى ما لا ابتداء [illegible] ان الاعراض [illegible] قسمان [illegible] كالالوان [illegible]
تباو [illegible] كالحركة [illegible] جاز ان تعاقب شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى
[illegible] من الحركات [illegible] كل من تلك الاعراض المتعددة [illegible]
العرض [illegible] تلك الاعراض [illegible]
المعدودة [illegible] الشرط [illegible] العرض الباقي [illegible] التسلسل وجاز ان تعاقب ايضا شرط العرض الباقي [illegible] الجوهر
وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور واما [illegible] تبادل الاعراض الغير القارة لان
الواحد من هذه الاعراض [illegible] فلا [illegible] بعد الكلام [illegible] النظام
طرد هذا الدليل في الاجسام [illegible] الاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل تجدد [illegible] علمك في
الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة [illegible] تجدد الاعراض
تجدد الاجسام [illegible] الدليل [illegible] الاجسام [illegible]
الافراد كما هو المشهور من مذهب [illegible] الاجسام [illegible]
الاجسام [illegible] على هذا الدليل [illegible] الاجسام [illegible] النقض [illegible] الجسم
بل الجوهر مطلقا [illegible] العرض [illegible] الجوهر
[illegible] المعتزلة [illegible] الجواهر كلها [illegible] المشهور [illegible]
ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله تعالى [illegible] الجواهر [illegible] بانه
جاز ان [illegible] العرض [illegible]
على [illegible] للبقاء [illegible] الاعراض [illegible] الجوهر
[illegible] الجوهر [illegible] المعتزلة

والثاني ان الحاظر يقول الضرورية سوال ان لا يخلو الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فيزول قطعها والاولى عن جواب

المعترض انه تعالى ... بعد ثم في بقاء الجوهر الباقي في كل ... عرض ... بقاء ... لا يخلو الله فيه

عرضا لا يمكن بقاؤه ... في بقاء العرض الثاني ... الدليل اصل المدعى ايضا الا ان ...

... العرض ... عرض ... المذكور ... بقاء الجوهر والكلام فيه من

من المتكلمين ... هذا الدليل على ان العالم لا يعدم ... بقاء الاجسام مع كونها ...

البقاء ... بقاء الاجسام ضروري ...

[illegible]

الجزء الثاني ... الاول ... نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين

لجاز حصول الجسم في مكانين ... الاشكال حلول الاعراض متعددة ... في محل واحد

[illegible]

لما كان الكم حقيقيا ... [illegible]

والذي يحوش كما ذكره ويعوم بالنواحي بيانه اجزاء فيكون هو التأليف العام بالملة متعاندا بالشخص للتأليف الاول
القايم بالجوهر وان اشارته في الحقيقة النوعية والمنفي عنه ما علم والعرض العلة هو التأليف الثاني العام بالملة حول التأليف
الاول القايم بالاشياء فلا يلزم انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم يعم ذلك
العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله لهذا الانواع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه الانقسام بانقسام محله
مختلف فيه كما سياتي واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل اخر فهو الذي ذكر بان بطلانه بديهي وما نقل من ابي هاشم في
التأليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثاني
فيعوق تسليم جوازه سوى المناقشة في وجوده التأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة ٥
المقصد الثاني في الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان اهله قسمه اعني الكم المنفصل المفارقات
والمجردات بالتصحيح تعدد من الاعراض النسبية التي لا تعدد لها الى جواز عروضه عليها تعدد الكميات والكيفيات وفيه مقاصد
تسعة الاول الكم اعراض يلحق بها التوصل بها الى معرفة حقيقة الاول انه يقبل القسمة والقسمة يطلق على معنيين على القسمة
الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وعدم ان مثل المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك
سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض بتوسطه فيهما او بواسطة اقتران الكم
بها فاكل ما تصورت شيئا منها ولم يقترن معه مقدار ولا تعدد لم يمكن لك فرض انقسامه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي
هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والكم لا يكون باقيا حقيقة المقدار وعند الفك والفصل الوارد على الجسم الا معنى
الكم اي المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل مقداران كما في اي
مقداران اخران لم يكونا موجودين بالفعل في الاول فانه متصل واحد منفصلات على ما يحسب الانقسامات
الممكنة ثم الكم المتصل الذي في المادة الجسمية هو المعد للمادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك
القسمة كما تعد الحركة الى الحيز المسلوك فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر والقابل للقسمة
الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال حتى ان المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة
الكلية اذا اريد بها زوال الاتصال الحسي فهي كما لا يعرض للكم المتصل لا يعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض
الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال
اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كان عارضا لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات انفسها
واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها
عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه اي في الكم اما بالفعل كما في
العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالوهم

كما في

كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون
ذراعا بالاذرع وهي العد لكن اذا اسقط من امثاله اي من المعدود امثال العاد فني المعدود وقد يعتبر العد باستيعاب
العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول الاعداد الا بطريق التوهم على الوجه الخاصة الثالثة
المساواة وعدمها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا اخر
امكنه الحكم عليها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم
بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكم وعروضها لغيرها بواسطته وهذان المقولان الاوليان هو الخاصة الثالثة فرع
الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء في كم ما فان وجد بازاء كل جزء منه جزء من كم اخر من غير ان يفضل او يفضل
اذ يتصف ذلك الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة منتسبا الى الكم الثاني فظهر من عكس محمول قبول القسمة
فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان القسمة انما تعم المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر اصغر منه يفرض
فيه ما يساويه وهي شيء غير شيء بمعنى التفضل وهو شيء اخر فقبول القسمة يعني فرض شيء غير شيء مساو والبعض لما هو اصغر
منه ولعل الاول لكن لم يمكن بالاحاطة وبمجرد هذه المساواة كافرض في القسمة المراد اوفقا لكون المقدار حين فرض فيه غير
شيء اياه او الحمل حكم بمساواة مجموعهما من حيث هو بعضه الذي هو نفرضه الفصل او لا شيئا اذ لو لا ذلك لم يمكنه ان
يفرض فيه شيئا غير شيء اخر وبمجرده عرفة اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في
الكتاب اعني في المساواة واللامساواة العددية عكسه اعني في المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام
الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة واللامساواة لان المساواة لا تعرف الا بانها اتحاد في الكم فلزم الدور وذكر في
المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم الخيال الحس كمقدار الكلام
مع المتكلم يتناول الاعداد ثم ان العقل يجرد في تعريفه المفهوم عن الاخر فلهذا امكن تعريف كل المعقول بهذا المحسوس
يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريف الاعم يتوقف مع تعقله ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول
القسمة لانه يخص المتصل منه [illegible] الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله المنفصل بالعدد الذي [illegible]
القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث واشار اليه في الملخص [illegible] الصواب [illegible] القيد وان
القسمة الفرضية تتناول الكم [illegible] بقبول هذه القسمة [illegible] كلام الامام يقول كان لفظ القسمة
الانفكاكية فليس [illegible] الكم المنفصل [illegible] القسمة الانفكاكية [illegible] الامام في كتابه [illegible]
[illegible] القسمة الانفكاكية بالكم المتصل [illegible] لفظ المنفصل [illegible]
[illegible] المتصل [illegible] كلام الامام [illegible] على النسخة الاولى [illegible]
القسمة الانفكاكية مخصوصة بالمنفصل [illegible] ولا يمكن [illegible] لا يمكن تعريف الكم بوجود العاد

ای الاولی

ای الظاهر المتبادر ان ما فی

شی

وان

فاذا الجامعة الشاملة للكم والاتصال معرفتها على معرفته ولا كل عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شي يكون
واحدا عادا له سواء كان ذلك موجودا بالفعل او بالقوة المقصد الثاني في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك
فهو الكم المتصل كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين معا باعتبار آخر وذاته
لهما باعتبار آخر فان حد ذلك يختلف بحسب ما يعتبر انه مفروضا ويوضحه ان الكم هو الذي يمكن ان يفرض فيه شي غير شي فلا بد
ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك من حيث انه نهاية للمتصل والحد المشترك هو حد ودونه من مقدار
يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للاخر او نهاية لهما على الاطلاق العبارات على اطلاق الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين
كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليها فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود
المشتركة يجب كونها مخالفة النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا
فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم
الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم فمن قوله فان اي جزء من الخط فرض سامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين منه
فيجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا فان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فكل اثنين من العشرة
الى الستة مثلا انتهى الى الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا من السادس فلم يكن فيه امر مشترك بينهما ليس
قسمي العشرة وستة الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما قار اي الذي اجتمع اجزاؤه المفروضة
في الوجود وهو الزمان فان الآن مشترك بين قسمي الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم
المتصل واما قار الذات اي الذي اجتمع اجزاؤه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلث فجسم
تعليمي وهو تام المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل
هو العدد الحسوب لا غير لان المنفصل المتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات الآحاد والواحد لا يعد من حيث
هو العدد من عوارض الخط فهو شي لغيره وبوضعه من حيث انه والعدد هو مجموع الآحاد المأخوذة على الوجه الاول والثاني
فحمله على الانفصال ذاتي فيكون مع ما مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات مع المأخوذة على الوجه الثاني انه مع وضعه
للوحدات فصيرها بانفصال العدد فهي كم بالعرض والشيء المعين اذا تقول الآحاد اي الكم المنفصل الاول هو الذي هو الآحاد
اي الى الآحاد كما عرفت فالوحدة ان كانت تعرض حتى انها انما تعرض لتلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط
فهو اي المجموع من تلك الآحاد الكثيرة التي هي العدد والا كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الآحاد بان يكون مأخوذة من
حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات الذي هو مقولة من المقولات
المقصد الثالث الابعاد الثلثة الجسمية يسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض

الخاطع

القاطع للاول على زوايا قائمة والعمق وهو المفروض ثالثا القاطع للاولين كذلك وانما قال الطول والعرض والعمق يطلق
على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه من
جميع ذلك الطول الجسمية فلا بد من الاشارة اليها ليحصل الامن من الغلط الواقع بسبب اشتراك اللفظ وتستضوء معانيها اي متعلق
معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه عرض وبهذا
المعنى قيل ان كل خط هو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد
الجسمية كما ذكرنا ويقال للطول اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو
ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض ويقال للامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم
كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على
زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح على الجسم التعليمي الذي يحصره سطح او سطوح
او سطوح ملاقية لانه وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل اي الثخن باعتبار نزوله ويسمى الثخن
الصاعد اعني المقدر باعتبار سمكا وهذه الاعتبارات في العمق النازل ويحمل المسافة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى
ما ذكرنا مثل ما يقال الطول للامتداد الاخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد
الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا اشكالهم في معانيه ويقال العرض للاخذ من
يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر
ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق واعلم ان من المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات
صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي
ومنها ما هي كميات مأخوذة مع اضافة الى كلو فرضه ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا
اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان مجموعهما ايضا اضافة اليه وقد
يعتبر معها اي مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه الطول بالقياس الى ما هو طويل نسبيا الى قصر منهما اضافتان
الاطولية والطول المضاف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث يعني امرين يحقق بينهما
الطول اولا ولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة
الثالثة لكان اظهر او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى القصر الاطول بالقياس الى الغير فيكون هناك طول اضافي للطول الثاني
وطول اضافي مع الاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى وفي المباحث
المشرقية ان هذه الكميات لو اخذت مضافة الى شي بعد ما وجدت زائدة بحسب لا تكون من شرط اضافتها الى شي كل التي اضافتها
الى شي لغيره وبعد بعد يكون من شرط اضافتها الى شي اضافتها الى شي بالمثال مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل

عند ما يقال الخط الاخر انه ليس بطويل بل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال السطح الاخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير عند ما يقال الجسم الاخر انه ليس كذلك وكثير وقليل في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى اخر وقليل مقيسا اليه ومثال الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول طويل بالقياس [illegible] وكل شيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام المقصد الرابع في ان الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه [illegible] واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه [illegible] الثالث اي حال محل الكم كالسواد [illegible] الكم المتصل الذي هو المقدار بحلها الجسم وان اعتبرت [illegible] كان السواد مع الكم المنفصل [illegible] الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية [illegible]

[illegible]

ان الكل من حيث هو [illegible] بالضرورة صفة له اي للمحل الذي [illegible] موصوفا به وهذا ايضا باطل فان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام [illegible] او لا بالتمام [illegible]

[illegible]

الاتصال والاجتماع كانت اجزاء اعتبارية كما صرح به في قوله وكونه لا ينعدم او ليس كم معروض معه شيء عرض تشخص وانه اشارة الى ان
العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات مع سلبها عن الوجود فان كانت الوحدات معدومة كالوحدات الاتصالية
والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها حقيقة سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات
امورا معدومة كالوحدات بمعنى الانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا ولا يصح ان يقال ان كل جزء
موجود لانه لا شيء من العدم موجود والكم المنفصل فيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع
كونها موجودة مع الصورة الغاشية ان الوحدة الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ان منهما متعارضة دالة على ان الكم
موجود قد يبين ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود
في النفس لا العدد فقول من قال لا وجود له الا في النفس ثم لا وجود له مجردا عن المعدودات الا في الاعيان الا في
النفس كان حقا فانه لا يوجد منفكا عما يتصف به ما في الموجودات اعداد اذ لكل امر اسكل فيه ولما ثبت وجود العدد
بثبوت الوحدة الموجودة لما بان المعدود الى وضع حق المعارضة بقول او اما ان امر او العدد العموم مجموع الذي من المعدودات
ماله يحصل لم يكن حكم الامور العدد امورا ما كان اعتبارية ضرورة ان الاشق لا يوهم بها امر موجود والعدد هو الكم بس
زيادة لم يستقل بما ذكرناه ما يستحق موجود في الخارج موجود فيه فانهما اعيان اي الاعيان قائمة بهما وجه ولا يتصور كونهما
امرا موجودا منفصلا عن كونهما ولعدم بالعدد او استحق تشخيص موجود في الخارج وتشخص لعدم موجود في المعدود فانها ايضا
اعيان اي موجودة للاعيان وتعلم بالضرورة انه لم يثبتها موصوف لعدد بالعدد هو ان لا يمكن ان يعلم هذا الاشق الموصوف
بين موجود فيه بعدد خلاف الاشق الاول ليس له لا يمكن ان يتوهم انها امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم
بالمعدودات مجرد عن ضم اعتبار اي امر فرض اعتباري مثل كان المعدودات الخارجية متصفة فان اتصاف الموصوف
العينية بالامور الاعتبارية جائز وهذا انحل الشبهة وحكم بان ما فان الاعيان متصفة بالعدد بلا اشكل وان مال العدد العارض
لها موجود خارجي بل فيه مجال الاشكال فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة لموجود العيني المقصد السادس من انه
اي المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على ان كل الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سياتي فانه لا اتصال عندهم
الاجزاء التي يتركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي بين الاجزاء عليها
واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان في ذاته الجسم شيئا هو حكم كما في المقادير محالها بل اذا كان الجسم مركبا
من اجزاء لا تتجزى اثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها
امر منقسم في جهة فقط يسمى خطا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا ما خط جزء من السطح والسطح
جزء من الجسم عندهم ليس الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر ولا وجود للمقدار الذي هو عرض اما خطا او سطحا او جسما تعليميا
الا انه سنقسم انه شرع في الاشارة الى الجواب عن الدلائل المذكورة للكمية وانما لم يصور في الجسم على بعد من الاعراض

الافراد

الافراد وقال في التفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء
يكون اصغر مما هو اكثر منه فيقع التفاوت بسبب اتصال الاجزاء وعدم تفرقها فيها بينها فعدم جاز ان يوصف الجسم بالمساواة
واللامساواة من حيث ان يقوم بكيفية اتصالية تسمى مقدارا والقسمة المفروضة العارضة للجسم على كل التقدير يختلف بحسب جرم
دون جرم بان يكون لكل واحد منهما شيء ممتاز عن الاخر فيقع على الجسم وورود القسمة يكون كمية اتصالية قائمة ولا ينافي تغير الاجزاء
الى ان يكون مقدار الجسم كل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك شيء اخر بعد اصلا الا ان الخلاف فيه ما تقدم
ان حجم الجسم متصل والعدد في نفسه فيعترض فيه من حيث المتصل بحث خلاف فيحتمل ان يكون مقدار الجسم متصلا لكن ان يكون جسم
منه ولعدم ماده وشكل من وجه انه يشار من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال المحسوس عن ادراك ان المفاصل الموجودة
الصغيرة فلا يقدح في العلم بالكمية الاتصالية وما ذكرناه الكشف انه لا يمكن الاستدلال بحدوث شيء من هذه الامور
الثلثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء في اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا تتوارد عليه
مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو جار بطرح
سنية من المقادير متساوية وتتوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال فتلك المقادير
المختلفة كميات سارية فيه بحسب الجهات الثلث من الجسم التعليمي الاعراض الاشعار بالمقدار بما ذكرتم من المثال ان تطلق الاشكال
واختلافها فيها لا يستلزم حدوث المقدار اذ المساحة واحدة حتى ان جميع الصور المتعددة الا انه المساحة واحدة ولعل للقول
مقدور لتوجيهها المضروب الاخر واما بالفعل والاتصال وانه المقدار وظاهر لانه كل الجسم لم يبلغ الى وكثيره بحصول حقيقة
في الجهات مع التكعيب لكنه لتوقي يحدث فيها في بعض الجهات فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة وحيث
ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة من حيث الاحاد لا تقدح في ابطال ما ذكرنا وانضا ما نقاله الى الاتصال
فقد بطل السطح المتحد الذي كان اولا وحدث سطح اخر سوى الحدود والتي الى الحد كالماء في كوز انقطع بما حدث مثلا في
كوز يزول عنه سطح الحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك لازم كان مقدار يزول المقدار الجسمي الى مقدار اخر
وسن زوال سطحين فقد سطح واحد وبين زوال السطح وحدوث سطحين يعطى الوجود اي وجود المقدار الذي هو
الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان فان زال العدم وحدث
الاخر وهي السطح اي تتوارد المقادير الجسمية والسطحية على اصل البقاء اي بقاء الهيولى يبين انه المقدار
لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالتين من شيء كالاجزاء الجسم التعليمي والسطح وما تقدم السطح سواء كون تشكلها
في الصحيح الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت في الجسم تقدم السطح ايضا والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي
والسطحي انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وبتركيب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء ولم يكن بعلم بل كان
كل بتوالي ما ذكرتم من تورد المقادير المختلفة على جسم واحد انما كان من الاجزاء في الطول الى العرض

وبالعكس فليس هناك تواردة متغايرة مختلفة بل انفعال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبه تكمل مثلا اشكال الجسم يقول
فقاوكم من اسباب البسيط ليس هناك الا اتصال اجزاء الجسم باجزاء جسم اخر وانفصال اجزاء الجسم وانضمام بعضها مع بعض فلا يثبت
على رايه وجود هيولى اصلا الوجه الثاني ان الجسم يتحلل تحليلا حقيقيا وسواء كان جسمه من جنس انضمام شئ اخر اليه ومن غير
ان يقع من اجزاء هيولا كالماء اذا اسخن تسخينا شديدا وكذلك تكاثف تكاثفا حقيقيا وسواء كان بعض حجمه من غير ان يزول عنه
شئ من اجزائه او يدخل فيه هواء كان فيما بينها وهو مرتبة ان حقيقة المخصص وهو مرتبة المحبسة فانه محفوظة في الحالين في المتغير القابل
للصغر والكبر اذا وهل هو مرتبة المحفوظة الباقية واذا كان عنها الوجود الهام المتغير سخن وصورته تصير اليه ولما عرف
من ان المتبدل الزايل والمتجدد لا يكون عارضا محضا فينبت وجود الهيولى الجسمي للتحلل والتكاثف الحقيقيين فاين انتصاف ذلك الوجود
المتصل في ثبوتها للعناصر المخلوقة واما فيما عداها بين الكرة كما يستطع عليه انشاء الله تعالى المقصد السابع انه اعني كلمة المتكلمين
كما الكم والعدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار الكم وايضا الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار لو حصل الاول الا انه كان
على تقدير كونه موجودا امر معلوم على هوية اذ الكل الذي يكون الزمان مقدارا له دوار والكان باليا كان الحادث في الطوفان حادثا
اليوم وبالعكس وهو يبطل بالضرورة ولا يجب ان يكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس بمعلوم امس على يوم مثلا بالعلية في الذات اي
الطبع والشرف والرتبة لان التقدم بحسب الوجود مانع المتاخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى البعض اولى من عكسه فلا يصح تعلم التقدم بالعلية الا بالذات ومع انهما متساويتان في
الشرف فلا تقدم بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتعلق بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان اي بحسب الزمان
عندكم ايها الحكماء في حصره في الخمسة الاقسام المذكورة فلا يقل في الكلام فيكون للزمان زمان لان التقدم الزماني او المعتقد في زمان سابق
والمتاخر في زمان لاحق فيكون للامس زمان متقدم واليوم زمان متاخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على
بعض فيلزم التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي بالعلم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض فانه محال لما مر في الطرفين
ومع ذلك اي ومع كونه محالا التسلسل محالا فهو ايضا محال المجموع تلك الازمنة الى لا نهاية ومنطبق بعضها على بعض يكون له هناك
معه فما على يومها فنعرف بالزمان السابع الاصابع فيكون امس المجموع واقعا في زمان يوم واقعا في زمان اخر فهناك
المجموع ظرف له لو وقوعه فيكون ذلك الزمان خارجا عن المجموع لانه زمان من الازمنة المنطبقة والا ولم يكن في الطرف
لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا ملحوظا فيه بعض الحادث عنه وقد يكون خارجا ايضا عن المجموع لانه ظرف له لم يلون جزء في
اي كونه لعالة وخارجا منها بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما لو زمان لو فان التقدم الزماني للبعض ان يكون كاملا المتقدم والمتاخر في زمان
متغاير لبعض ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد الا في الزمان
فان لم يكن المتقدم والمتاخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين لهذا بما متقدم على الفوائد

كان

التقدم هناك

كما من اجزاء الزمان لم يكن هناك زمان اخر على السابق بل ومان نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان
بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا لوم
كل تقدم عارض ليس تقدم اخر عارض ليس له اخر الا التسلسل وكان مع تقدم الامس على اليوم مثلا تقدم ما هو مساو به عارضه
لمقومات هي مساوية وهو بطرفيها فلا بد من الانتهاء الى ما يلزمه بالذات وهو القرب منه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها
اتصال التقدم والتجدد اذا عم الاستقرار وطرفا انقضى منها اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج
في عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه محتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن
التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مر الى الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم ليس الا ان
انه اذا انتقل من الماضي كان الامس متقدما واذا ابتدى من المستقبل كان متاخرا الوجه الثالث الزمان اي الحاضر موجود
بغير انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والالم يكن الزمان موجودا اصلا لانه اي الزمان
منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الان معدوم
واذا كان الحاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه
اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان فاضية بطلانه اذ لو جاز اجتماع
اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمن السابق حادثا اليوم واما متعاقبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر
كله حاضرا بل بعضه وحينئذ ينقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما
لا يتناهى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فلذا الكلام في الجزء الماضي الذي هو قبله والجزء التالي الذي
بعده بعينه فالحاضر من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر
غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالانات فيكون الزمان مركبا من انات متتالية والمفروض انه اي الزمان
موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانها اي الحركة من غير ارضه اي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة
والمسافة امور منطبقة يلزم من انقسام احدها انقسام الاخر ومن تركب كل واحد من الاجزاء من جزء فاذا تركب احدها
من اجزاء لا تتجزى كان الاخر كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان
الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى ثم انهم لا يقولون به اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
فيتم الاستدلال عليهم الزاما او يبطله يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال
برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما في الحاضر او في الماضي او في المستقبل والكل باطل
اجاب عنه ابن سينا بانه قال لم لا يجوز لو وجد الزمان فاما في الان اي الحاضر او في الماضي او في المستقبل فان كلا منها
اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم وانتفائه وهو مشكل لان الموجود الذي لا يقف

مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل معدوم زمانا غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواز استدلالنا
برهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية جميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا توجد اصلا حتى
تتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان والاقوى الماضي في الحال او المستقبل والكل باطل فقد حكم ههنا
بانه ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا قطعا ومنع ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان
ما ليس بزماني كالحركة مثلا يسمى زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا قطعا [illegible]
بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال فهو ظاهر و
لا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه ويوضحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكاني فانه
اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه مغالطة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان كل الموجود
اما في الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفت وقوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة
امور بكل منها اخص منه ولم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له في الخارج الا في ضمن الخاص
بالضرورة والامام الرازي نصر مذهب جمهور ابن سينا نقضا اي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها
اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصر في اقسام ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل
ما سيحضر فلو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضر منها غير منقسم [illegible] فلو تركبت
الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وسقط الدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا تكون الحركة موجودة و
كل موجود حاضر [illegible] الحس ما ينقض ذلك والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سياتي [illegible] تطلق
تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى اذ المتحرك ما لم يصل
الى المنتهى لم تكن الحركة الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل الى بعد بطل كل المتصل المعقول فلا تحقق
له موجودا في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع امر مرتسم في الخيال كما يرتسم [illegible] ويطلق لفظ على الحصول في الوسط وهو حالة
منافية للاستقرار تكون مع الجسم ابدا هو متوسط بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز [illegible] الحركة بهذا المعنى مستمرة
من اول المسافة الى اخرها وليست منطبقة عليها اذ هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها مستمرة [illegible]
لا يستقر ارتسامها الى حدود المسافة [illegible] الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان الانقطاع بالحركة بالمعنى الاول اي الوجود
لها في الاعيان كالزمان [illegible] المعنى الثاني [illegible] موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة
امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال [illegible] الحوادث الزمانية اي لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر [illegible]
كالحركة بمعنى التوسط فان زمان الطوفان لا يوجد الان ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمر الوجود لا يكون الا [illegible]

كلها وانما [illegible] نظرا الى المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة امران [illegible]
غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل
الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها [illegible] يفعل بسيلانه امرا ممتدا [illegible] مقدار الحركة التوهمية
قال فهذا الذي [illegible] الحاضر من الزمان هو الذي يسمى بالان السيال [illegible] الحركة و
الزمان الى الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبها من اجزاء لا تتجزى وقال انه ليس يلزم من عدم استمرار
الحركة السيالة التي لا تنقسم ان يجمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة [illegible] لا يلزم من عدم استمرار الزمان الذي
لا ينقسم ليس مقدار الحركة [illegible] ان يجمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة [illegible]
يوجد زمان الطوفان في الان [illegible] الحركة في اول المسافة مع الحركة في اخرها [illegible]
سؤال الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل [illegible] زمان هو حاضر بل الحاضر هو الان الموهوم الذي هو [illegible]
منزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزء من اجزاء الزمان [illegible] من اجزاء الكم المتصل [illegible]
في الحقيقة فالصحيح ان الزمان الماضي كان مستقبلا [illegible] وكما لا يمكن ان يفرض [illegible] ملاقيين بحيث
لا ينطبق احدهما على الاخر كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان انان [illegible] فلا يكون الزمان مركبا من انات متتالية
ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى [illegible] الوجه الثاني [illegible] على وجود الزمان [illegible]
حركة في مسافة معينة [illegible] حركة اخرى [illegible] في السرعة [illegible] وانقطعتا معا [illegible] المسافة
المعينة [illegible] ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها [illegible] قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة [illegible]
ان السريع الثاني [illegible] وتلك السرعة [illegible] ولو فرض [illegible]
[illegible] مقدار المسافة [illegible] وان [illegible] الاخرى [illegible] وانقطعتا معا
او انقطعت [illegible] الحركة [illegible] في الابتداء [illegible] الاول [illegible] الحركة [illegible] في الانقطاع
[illegible] مسافة اقل من مسافة [illegible] الحركة [illegible] في الابتداء [illegible] امكان يسع قطع
مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول [illegible] الجزء الاخر [illegible]
الحركة [illegible] في الانقطاع [illegible] امكان يسع قطع مسافة اقل [illegible] وهذا الامكان ايضا اقل من
الامكان الاول [illegible] السرعة والبطؤ [illegible] قطع الحركة
[illegible] مسافة [illegible] امكان يسع قطع مسافة اقل [illegible]
قطع مسافة [illegible] الامور [illegible] تسع قطع تلك المسافات [illegible] امتداد [illegible]
التفاوت [illegible] امكان [illegible] وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود لا العدم

الحرف لا يكون قابلا لهما بالضرورة و تخصيصه اى تخصيص هذا الوجه بوضوح ان الحركة يلحقها التفاوت بالزيادة و النقصان ليس فى كل التفاوت

بالمسافة و حصوله اى حصول فى كل التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع و بطىء مسافة واحدة [illegible]

[illegible]

قال الشارح وان الزمان جوهر مذاهب لانه اما وجودي او اعتباري وعلى الاول اما ان يكون جوهرا مجردا او متعلقا او جسما واما ان يكون عرضا غير قار اما حركة او مقدارها

تسمية بالزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه الا انه موجود على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية بتصف بالمعية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي يكون نفس القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث متقدم على وجوده وكذا التقدم الذي يكون مع الان والاين قطعا انه يكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما هو من العدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا فاذ حينا كلا اذ حقيقة المقصد الثامن في حقيقة الزمان وقيل اي قال في المقاصد حقيقته مذاهب خمسة احدها ما قال بعض قدماء الفلاسفة اي الزمان جوهر ليس بجسم ولا جسماني مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون في البقاء بالاسر واما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية بالزمان لا تجامع فيها البعد القبل فيلزم من عدم الزمان ان يكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون موجودا وبقاؤه واذا ثبت ان الزمان لا يقبل العدم لذاته ثبت انه جوهر وانه مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ان حصلت الحركة فيه ووجدت الحوادث فيه سمي زمانا وان لم يوجد الحركة فيه سمي دهرا او جواب الجواب ولدليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا القول استلزم به بين انتفاء الزمان وسقوطه والعدم عليه بعد وجوده ولا يمتنع عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا وابتداء لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله لعرض العدم المطلق فلا يجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق لم يوجد لفوت العلم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال نعم لكم ان عدمه بعد وجوده عدم لا تجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض بعدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المنطابقة لجواز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او بعضه الزمان تقدم عدمه على وجوده كذلك اي يكون التقدم والتاخر في وجوده وعدمه ليس بالزمان كما في اجزاء الزمان وفيه نظر لما سلف من ان التقدم بين اجزاء التقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتاخر بل الزمان نفسه فيهما لان التقدم والتاخر فيها يثبتان من دون القياس بخلاف غير الزمان فان الاتصاف لذاته بعضها والتاخر ايل الا بان يكون مع زمان ليعرض له التقدم او التاخر بحسبه وبحويون ان كل واحد من المتقدم والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان

لعدمها

امتداده ما الذي هو الاخر ليس بزمان احتيج في الاخر الى الزمان دون الاول ومالا يكون بعدوجه من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ايجوز ان يحكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان لم لا يصح ان لو كان العدم معروضا للتاخر او التقدم وذلك اي كونه معروضا لهما هو محال عندكم بانه اي التاخر امر منصور على اي لكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يكن كلم ايجاب الزمان مقدور التقدم والتاخر وما لا يوجد لهما فانه من محض وقطع من ولا يعلم الزمان ليعرض له التقدم التاخر اذ حقيقة الفهم الاحسن الغرض الذي لا يطابق الوقوع والا يعقد اصلا او فانه لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب نفس الامر لم وكل البيان وثانيها اي ثاني المذاهب ما صنعه الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل لكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو استدلال موجبتين من الشكل الثاني والاتيح كما علم موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو ايضا مثل الاستدلال من حيث ما قيل بانه ايضا استدلال موجبتين من الشكل الثاني والاتيح والحركة يوصف بالسرعة والبطوء حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر ان المساواة والتفاوت من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان كما من ايان متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لا يشكل انه مركب من الايان المتتالية التي هي الوحدات ما يكون كما متصلا فهو مقدار اي كم متصل لا يعطي اجزاؤه على حدود مشتركة وليس مقدار الامر القار يجمع اجزاؤه والا كان الزمان قارا اصلا لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجموعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك التي لا يتصور وجوده بحركة ان دون الزمان عرض الحركة وليس انقطاعها الى المنقطع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم وجوده بعد عدمه وهو محال اما على الاول بعين ما يكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة منقطعة لا محالة لتناهي الابعاد فلا بد ان يرجع من المنتهى الى غير النهاية ووصول سكون كل حركتين مختلفتين بالجهة بحيث يكون متحرك ما بعد فلا يكون ايضا مقدار المستديرة لما بالنقطة والمتحرك عن جهتها الى جهة اخرى اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر بها اي بالزمان كل الحركات المختلفة بالسرعة والبطوء فيقال مثلا هذه الحركة ساعة اي ساعة وتلك ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدار الاشرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قلة الزمان مع سرعة الحركة امكن ان يقدر الحركات كلها لان الاكثر يقدر بالاصغر والعكس فيقال هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الذراع كذا فرسخا وهذا لا يرجع الا اصغر من الاكبر للاصغر الا كثر مثل من الاصغر مع زيادة والاكثر لا يعد الاصغر لا سح الا انه مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودة من الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة

[illegible]

[illegible]

من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم الخارجي لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير
بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه الوجوه الاربعة تدل على وجود المكان مع انه لو ضور بها لما اشار
اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة [illegible]
بانه لو وجد المكان فاما متحيز او لا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

انه كون الغرابة موجودا والعرف ان يكون بعدا امتداديا قائما بالجسم او ملزوما من حصول الجسم فيه [illegible] الاجسام فهو بعد مجرد فلا موجود
الاحتمالات على ما سيجيء اما على اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول
فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط حتى لو وضعت الذرة على راس قبة [illegible] لم يجعلوا مكانها الا
العقود الذي يمنعها من النزول [illegible] اي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي [illegible]
[illegible] ارسطو [illegible] المشاهير من الحكماء كالشيخ [illegible] والاول ان يكون المكان السطح [illegible] البعد
[illegible] البعد المفروض [illegible] موجود [illegible] الاربعة [illegible]
واما البعد الموجود [illegible] ان [illegible] الحركة الاينية [illegible] باطلان [illegible] الاول
[illegible] الحركة الاينية [illegible] مكان الى مكان [illegible] الانتقال من مكان الى اخر [illegible]
البعد الذي هو المكان [illegible] الحركة الاينية [illegible] مكان [illegible]

[illegible]

ليس بمعنى انه حصل بمعنى انفراده بمكانه كالمادى على المجرد سوالجرم نفسه وانه لا لمتلم اصلح المتكلمين لان البعدين يجتمعان في الحقيقة
مع ان البعد الحاصل في المادة حصل الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع
تماثل البعدين المادي والمجرد ولا نقول بتماثل لان لعلهما قائم بنفسه واللاحق قائم بغيره فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة
متفرع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما يقتضيه الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في
الهواء فان سطحا واحدا ما بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض
هو اعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك السطح
كما كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض ساكنا او متحركا بحسب
متحركا بتبعية الماء وكما انه حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان بل قد يتحرك
بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك لا يتحرك اصلا
فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين
فيها كالطير يطير والريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب
السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالعلي انه قد يكون بأس بجوهرها متحركين في القوى ومقعرها محدب كرة ثالثة
ويكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا للكل ولهذا من حركتي الحاوي والمحوي فعند الاحتمال الثاني انه اعني المكان
بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البداهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما يحصل
فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الايرى ان الناس كلهم يحكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القائلين بان
المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وسواء
كون المكان بعدا موهوما مذهب المتكلمين كما هو المشهور اما انه اي البعد الذي هو المكان موجود فلانه يتقدر اي يقبل
التقدير بالنصف والثلث والربع وغيره وكل ما يتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي
سور المدينة بالضرورة ولاشيء من المعدوم بمقدر ومتفاوت لان الحكم بالتقدير والتفاوت امر وجودي لان العقل ما لحظ
وتوقع شيء بما طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا وتقدير كل واحد من الواقعين الموصوفين بالتصنيف
والتسليث ونحوهما فالتزم بوجود البعد فيما بين الطرفين لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل بقطع النظر
عن كل الفرض وكذا الحال في قبول التقدير واما انه اي المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر من انه
لا مخرج عنهما وسواء فيكون المكان هو السطح بطل لوجه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب
ان لا يكون لكل جسم محوى بالجسم لغيره لان ماكان من الاجسام متعددة وايا ماكان فان كل جسم جسم لغيره فيلزم على ما سوى الاجسام وسطح الاعلى
لا نسلم لزوم لا تناهي الاجسام بل ينتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عند من ليس له مكان

او يتبدل وضعه فقط فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متميز مشار اليه هنا او هناك بالضرورة
والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم في مكان فوجب ان لا يكون المكان عبارة عن
البعد لعموم الاجسام كلها دون السطح لا نسلم ان لا يكون الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بها عادا من الاجسام في
مكان والثاني بط بالضرورة وكما ذكرناه وبالاتفاق ايضا الثالث انهم لما اثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نعلم بالضرورة
ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز معين وفرعوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا ان الكل هناك وجعلوا ايضا اثبات
المكان الطبيعي مما لم يشتركه الكل واكثروا بسبب الاثر فانه قالوا ان المحدد لا مكان له وانما فصلوا لانفسهم فقالوا هو
هناك بل نقول كيف لا يكون المحدد مكان مع ان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما هي بعوض مجموع المحدد من حيث هو
مجموع واما بعض اجزائه المقدارية بحسب ما يعرض له من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انها تستلزم المكان وانما انتقل من
مكان الى اخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركة الاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة
الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب والاكنائها التي لم تزع فيه نقلة اصلا لانها
لا تستبدل سطحا بسطح والضرورة تشهد الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلا من مكان الى اخر
مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان لكل جزء من اجزاء المحدد في مكان وتستبدل بسبب حركة الوضعية مكانا اخر كان المحدد
كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به يتمايز
الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يتمايز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في
مكان هذا البعد فانه يكون الحالة التي يعين بها الاشارة الحسية عن غيره مطبعية وان لم يكن بين اوضاعه نسبة بالقياس
الى ما تحته اجزاء طبيعيا وايضا لم ان قصدوا قولهم كل جسم فهو متحيز ان الاجسام التي لها مكان فمخرج عن الامكان له وان قصدوا ان
المشار اليه هنا وهناك هو يكون الحالة المميز في الاشارة الحسية مع منع المناقضة ايضا وما حل من اجزاء المتحرك بالحركة
منقول ان كان بكل الاجزاء موضوعه فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كان موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام
الافلاك لا تفرض من فيها ما المعلوم ان حالها الضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للكوكب الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما يعلم بالضرورة التساوي من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان
هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لم يتحرك الساكن حين هو ساكن ويسكن المتحرك حين هو متحرك واللازم بط الملازمة
واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء الريح الهابة ساكن بالضرورة وعلم ان كون المكان هو السطح متحركا في تلك
الحالة اذ ليس الحركة الاشتداد الا استبدال المكان بمكان لغيره ولا شك ان الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به
المتواردة عليه فيكون متحركا هذه الحركة الاستبدال الامكنة وان الحجر المتحرك كما عرفت يلزم من كون المكان هو السطح سكونه في
حال حركته لانه غير مستبدل للسطح الذي هو مقعر كره في فلكه وكذا الحال فيما ينتقل من بلد الى بلد في صندوق مقفل

اى عن الوجه الثانى بمنع الملازمة اى لا نسلم انه لو كان المكان هو السطح لم يتحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر فى بيانها
غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هى تغير النسب الى الامور الثابتة سواء تغير معها كل النسب الى الامور
المتغيرة ام لم يتغير كما فى جسمين يتحركان على وجه لا تتغير النسب بينهما وسواء تغير النسب الى الامور الثابتة بغير حاصل فى الطير الواقف
فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا كما حصل فى الحجر فيما نقل فى الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل
السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسب الى الامور الثابتة معلل بالحركة اذ تعال يحرك الجسم فتعرض نسبه الى العالم
واذا كان التغير معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس
الحركة واليه اشار بقوله لا انه حقيقتها اى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال
الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجدى ابطاله الا اذا ثبت
مساواته للمنع والحق فى الجواب عن الوجه الثانى ان الحركة الموجودة عندهم فى الخارج حالة تحصل للمتحرك من اول المسافة الى اخرها
اى ما بين اول كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل مع
الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعنى الحركة والجواب ان يكون
اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان بما يناسب المتمكن فيما كان حركة واذا كان بما يناسب غيره كما فى الطير الواقف
فى الريح الهابة لم يكن حركة واما القول الاخرى فهذا الجواب الذى اشار [illegible] اللازم الذى هو الاستبدال [illegible] الملزوم
الذى هو الحركة ولو لا المعنى بان استبدال المكان [illegible] الحركة [illegible] اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين وجود الاخر
وما تقدم [illegible] الا اذا ثبت [illegible] الزوم وقد سبق منها ان المعلوم بالضرورة من حال القمر [illegible] تبعا للفلك
حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية بمعنى انتقاله من مكان الى مكان [illegible] لو كان المكان
السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان [illegible] ان يكونا متساويين
بيانه اى بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناها مدورة كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع فاذا جعلناها صفيحة رقيقة
هو طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اى عشرة اذرع ايضا كان مكانه فى هذه الحالة اضعاف كل المكان الذى
كان له فى حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمتنع تعاظم المتمكن على حاله لانه [illegible] مقدارا
بالفعل [illegible] المساحة [illegible] كان [illegible] بجميع سطحه
الداخل كما كان [illegible] المتمكن الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن من [illegible]
وقد يمتنع تعاظم المكان على حاله [illegible] الجسم [illegible]
مع انتقاص الجسم الذى هو المتمكن وازدياد مكانه وهو السطح الحاوى وهذا اشد استحالة من المذكور [illegible]
وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه [illegible] ان المكان هو البعد لم يلزم شىء من هذه المحالات

الثالث وانما كان الموجود فى نسخ الاصل وكثير من الشرح حكاية الحجر اذا احيط بالجمد فجعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة
على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه وملخص هذا الوجه [illegible] كون المكان هو البعد انا
نعلم بالضرورة ان المكان الذى يخرج عنه الحجر المسكن فى الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل
بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل وكذا نعلم ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه
ولا يصح [illegible] اى مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة لتصور كونه مقصدا بالحصول فيه والمكان
الذى يقصده الثقيل المطلق وهو الذى من شأنه ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يتحرك الحجر متحركا
طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى من شأنه ان ينطبق محيطه
بمقعر محيط المحدد الذى ينتهى اليه حركات العناصر اعنى مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما تحرك
هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون
السطح المعدوم فى حال حركة الثقيل والخفيف وايضا من المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك الا بكونه مساويا له
الا بان يكون كل جزء من المكان جزءا من المتمكن بل ان يكون كل جزء من المتمكن شاغلا جزءا من المكان والسطح ليس كذلك
فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن مكان اصلا [illegible] الجسم فى مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان
هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يقال بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شىء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر
ومعنى كونه بحجمه انه بتمامه فى داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه [illegible] كون المكان هو البعد [illegible]
فى [illegible] المادة [illegible] لكونه متعددا او متخلخلا
بالاطراف [illegible] البعد موجودا من الطرفين [illegible]
شىء [illegible] البعد [illegible] يلزم [illegible]
وجود البعد [illegible] اللازم [illegible] المحال [illegible] محالا وايضا [illegible]
نسبة سطحيه الى الجسم المحيط والجسم المحاط [illegible] المحيط [illegible] والمحاط [illegible]
والمحاط [illegible] فلو كان المحيط [illegible] مكانا [illegible] الجسم المتوسط لكان المحاط [illegible] مكانا له ايضا [illegible]
اليه على السواء فيلزم ان يكون له اى للجسم المتوسط مكانان [illegible] محيط والاخر [illegible] محاط [illegible]
بحيث [illegible] كل واحد منهما مكانا [illegible] اذ يجوز ان يسمى احدهما فى العرف مكانا دون الاخر انما
الكلام فى الحقيقة وانه لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط [illegible] المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الاخر ايضا
كذلك [illegible] المحيط [illegible] المتوسط [illegible] فلا [illegible] مكانا له
بخلاف [illegible] المحاط فانه ليس كذلك [illegible] نسبتهما [illegible] الاحتمال الثالث [illegible] المكان انه اى البعد المفروض [illegible]

الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات
صالحا لان يشغله جسم [illegible] لكنه الان خال عن الشاغل وصورة المتكلمين وصنو الحكماء القايلون بان المكان هو السطح واما
القايلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا
فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهولاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي
عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض [illegible]
فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين اخرين لا يتماسان
كما عرفت والشيء من الموهوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو راي القايل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راي
القايل بالبعد [illegible] الخلاء داخل العالم [illegible] متصور قطعا [illegible] واما
الخلاء خارج العالم المتفق عليه [illegible] بحسب نفس الامر [illegible] في ما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد [illegible] الحكماء عدم
محض ونفي صرف [illegible] الوهم [illegible] نفس الامر [illegible] لا يسمى بعدا او خلاء ايضا
وعند المتكلمين بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام [illegible] في اثبات جواز الخلاء على المكان الخالي عن الشاغل وجهان
الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء [illegible] انفصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء
ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت بالفعل وتسمى مسام او
غير بالفعل وتسمى زوايا [illegible] متساوية وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم
الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة [illegible] صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام [illegible] الا انه لا بد ان يكون بين كل
[illegible] سطح متصل [illegible]
في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما بوجود الزوايا [illegible]
[illegible]
[illegible] فقال الامام الرازي [illegible] في السطح [illegible]
والانعطاف [illegible] حصول المسام [illegible]
بل [illegible] الزوايا الى غير النهاية [illegible] واما حصول المسام
في اجزاء السطح [illegible] سطح متصل [illegible] السطح مركبا من نقط منفردة و
ذلك [illegible] السطوح مستوية [illegible] الاجزاء التي لا تتجزى [illegible] صفحة ملساء
على مثلها [illegible] من الاخرى [illegible] الحاصل
بينهما الا الاجزاء التي لا تتجزى اصلا [illegible] تماس الاجزاء التي لا تتجزى [illegible] جواز التماس

بينها

ممتنع

منها اما بالتمام او بالبعض الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول [illegible] ارتفع احديهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع اجزائها معا
اذ لو ارتفع بعض اجزائها دون البعض لم يكن الانفكاك من اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع
عنها الجزء المتصل به لكان المرتفع [illegible] عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من شكل الرحى وكذا الكلام
في ساير الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا اي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى
دفعة واحدة لو لم تكن صفحة منقسمة [illegible] كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى [illegible] امكان
ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك [illegible] الخلاء فيما بين الصفحتين [illegible] انه لم يكن فيما بينهما جسم
[illegible] الاجسام فان الهواء [illegible] ينتقل اليه من الاطراف [illegible] الاجزاء بالتدريج ويصل
الى الوسط بعد كونه على الاطراف [illegible] الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه [illegible] عدم الحكم
[illegible] نفس الامر فان [illegible] المتكلم [illegible] الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف [illegible]
دفعة فلا يلزم خلو عن الشاغل اصلا ويجوز عنده ان يكون الصفحة اجزاء لا تتجزى [illegible] مملوء بالهواء فينفذ
الى الوسط [illegible] اجزاء لا تتجزى
[illegible] المحقق بهذا الوجه الزام الحكماء [illegible] الصفحة الملساء [illegible]
بجوازها [illegible] ايضا [illegible] الزام عليهم [illegible] جواز الارتفاع دفعة [illegible]
الارتفاع حركة وكل حركة [illegible] في زمان [illegible] ان تكون الحركة على مسافة وقطع بعضها متقدم على قطع جميعها [illegible]
وقوع الحركة في [illegible] زمان [illegible] الزمان [illegible] النهاية [illegible] الانقسام [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] الى الوسط [illegible] حصل اللاملاسة [illegible]
لان الحركة [illegible] اللاملاسة [illegible] كالمماسة [illegible] ان المماسة
حصلت [illegible] الحركة [illegible] الحركة الموجبة للاملاسة آن [illegible] المماسة [illegible] اللاملاسة [illegible]
يكون بين الآنين زمان [illegible] الزمان [illegible] الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام [illegible] جواز
الخلاء [illegible] الاجسام [illegible] الجسم [illegible] المكان
[illegible] الجسم المتحرك [illegible] ينتقل من مكانه [illegible] مكان [illegible] المكان
الاخر [illegible] المفروض [illegible] الاجسام [illegible] الجسم الاخر ينتقل من مكانه [illegible]
ضرورة [illegible] الجسم الاخر [illegible] الجسم الاول [illegible] مشروط [illegible]
اي [illegible] الاول عن مكانه مشروط [illegible] هذا الجسم الاخر [illegible] مكانه اليه اي الى مكان [illegible]
الاول اليه [illegible] الانتقالين مشروط بالاخر [illegible] فهو اي الجسم الاخر [illegible] الى مكان جسم

اخر مغاير للاولين من الكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اي لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه
حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى
مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه فيتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي كالوجه الاول الذي هو مبني على
قواعد الحكماء فانه عند المتكلم على تقدير كون العالم ملأ اذ لا يعلم ان الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله يتحرك الى مكانه
خلاء المتحرك بل يخلق حيثما فرغ مكانه اي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا تم هذا الالزام
على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف من الاجسام اذ يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه الذي
الذي رام ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في الثاني فقال الى ما يتخلخل ما خلفه او ورائه او كل
التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصور ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء اخر و
هكذا الى ان هذا الدفع يعاود ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينفذ لا دفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط ما خلفه ومن ما
لم يندفع فيضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب
ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر والاشكال ان الدفع والانجذاب المذكورين
متفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية اقتضت مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان قيل
التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان لكون الخلاء فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كون الخلاء فيما بينها اكبر او مع
قلة ففيما يسلم ان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب ممنوع كونهما كذلك بل هما لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير
والكبير اذا المقدار لها ليس من نفسها بل بسببها الى المقادير الصغير والكبير على سواء فيخلع مقدارا ويلبس مقدارا اخر اصغر
او اكبر وسيأتي حكم فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف
وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الاخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التي تدور على محور
ليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للاخر حتى يلزم الدور والتقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك
تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للاخر فيكونان حركتي الاصبع والخاتم في ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان
اراد المستدل الملزوم بالتوقف امتناع الانفكاك فهو معاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال فيجوز ان
يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الاخر اليه متوقفا على الاخر بمعنى امتناع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك
بسبب التقدم فهما منتفيان اي منع التوقف بهذا المعنى بان بين الانتقالين بل لا توقف فيهما اصلا او التوقف من جانب واحد
فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة في الماء اذ لا ينتقل هناك خلاء في الماء لانه
سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية ولا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه
فان التزمتم ذلك فليلزم تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة ولعله يدفع ويمنع وجوده اذ يحكم عندنا ان جميع العالم محاذ

حيلان الماء مال الاسكته الخالية واعلم ان ما يتمسك المتكلمون من الوجوه في تقرير وجود الخلاء انما دل على ثبوت المكان الخالي وامكانه واما كون بعد ا
موهوما كما يزعمونه فهم يحتاجون الى ابطال البعد المجرد الموجود الذي احتج به الحكماء على امتناع المكان الخالي لو ثبت بعد كان ذلك البعد موهوما
او موجودا موصوفا بما فيه الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما الى جهة او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة ما بها
على مسافة منقسمة يقطع بعضها مقدم على قطع كلها لا محصور وقوعها في ان بل في زمان وكذا كل الزمان حادث ولنفرض حركة اخرى
مثلها اي مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملأ خليط القوام كالماء فيكون زمان الحركة الثانية في ساعات
اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يبطؤ الحركة المستلزم لطول الزمان ولنفرض الحركة الثالثة في عشر ساعات
مثلا فلنفرض حركة ثالثة مثلها اي مثل الاولى ايضا في القوة المحركة والمتحرك مع مقدار المسافة في ملأ ارق قواما كالهواء قوامه عشر قوام الملأ
الاول فيكون زمان الحركة الثالثة في ساعة كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان
المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر ونعني بالمعاوق القوام حتى
قوام الجسم المالي للمسافة الذي يخرقه المتحرك فان كان المعاوق عشر المعاوق الذي كان الملأ الثاني بالقياس الى الملأ الاول
كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشر الزمان الواقع بازاء المعاوق الاكثر كما في مثالنا هذا واذا اعتبر هذا المقدار لزم
ان يكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة في نفس المسافة والحركة في الملأ الرقيق مع معاوق على الحركة فيها اصلا مساويا
للمتحرك الذي هو فيه وبعده كلاهما ساعة بكمالها كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال ولم يتفاوت حال الحركة في المرشح المطرود
ولا اختلف الزمان ايضا مع ان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوق وان كان قليلا تكون ابطأ والزمان اكثر من الحركة
التي لا معاوق فيها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة ولعلها ممنوعة وهي ان التفاوت في الحركة
انما هو بحسب تفاوت المعاوق فقط حتى يلزم انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك يعني كون التفاوت في الزمان
كتفاوت المعاوق فقط غير صحيح لو لم يكن للحركة في ذاتها من حيث هي حركة بعض من الزمان وليس كذلك فانها تقتضي بالحركة من حيث هي
لا تتحقق الا في مسافة منقسمة يكون قطع بعضها الاول مقدما على قطع النصف الاخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان
هو كل الزمان الذي تقتضيه المسافة ليكون محفوظا في جميع الحركات ويزاد عليه بحسب المعاوق فلا يتم ذلك المقدمة التي بني عليها
ولا يلزم التساوي بينهما واما اذا لم يكن للحركة في ذاتها مقتضى للزمان بل كانت مقتضية لكان الواجب على كل المقدار الذي
يقتضيه ما يتبعه الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوته كل العلاوات بحسب تفاوت
المعاوق في المثال المذكور لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوق بل هو محفوظ في الحركات كلها
لان مقتضى ذلك الشيء لا يتخلف عنه فالمثال المفروض هو الحركة في الملأ الغليظ يكون زمانها الحركة الاصلية مع التعلق بها
بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعة منها بازاء الحركة في المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الملأ
الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون ايضا القوام الرقيق عشر هذه التسع عشر امثالها وعشر تسع ساعات

ايضا بانه مبني على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض الاكثر كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع
لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون مما يأتي فيه تلك النسبة على المعاوق ولا يكون من
الضعف بحيث يساوي موجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة بسبب الثاني من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو
حصل في الخلاء سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون اخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزاء البعد
المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ لا اختلاف في الامثال انما يكون بالمادة [illegible]

[illegible]

وينبغي ان الفارسية [illegible] فانه اذا امتلأت تلك الآنية ماء ووضع المدخل خروج الماء من البعد الضيقة واحاط بالمدخل بحيث الماء من الخروج والنزول وليس ذلك الا لوقوف الماء لان طبعه يقتضي النزول الا انه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ يدخل الهواء ويخرج الماء من المدخل في الهواء واما اعتصر لرأس الانبوبة لكن شرطها ان يدخل فيه الهواء ادخاله صيق الفقد في اسفلها الانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب [illegible] الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة مجوفة من نحاس يجعل احد طرفيها دقيقا ويكون فيه ثقبا ويكون الطرف الاخر عليطا [illegible] ما الانبوبة الراس مائية المواد اذا كان الانبوبة ماء ووضع الخشبة على طرفها [illegible] لم يخرج الماء من الطرف الاخر اذ يعذر ما يدخل في الخشبة ولما لم يخرج الماء من الثقوب الضيقة حين رفعا الانبوبة وينقطع سيلانه ولو رفعنا ... اي الكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء [illegible] فيها فلا يخرج عنها [illegible] من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت مثل الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء الثالثة [illegible] في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو الا لان المص سوانه تعذر ما فيها من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة فيبقى ذلك الهواء الممصوص المخرج منها بما يلوها من اللحم قسرا اي لتنبيه عاقبة بالضرورة دفع الخلاء وصورة الازم سطوح الاجسام واذا الغينا المحجمة على الكوز بحيث لا يكون منهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم [illegible] الماء الى الهواء الخارج منها او الخارج منها بعضه وينبسط الباقي فيملاها واذا وضعت المحجمة على السنوار وفعها الامتن معه منعدم [illegible] ورفعت المحجمة [illegible] السنوار [illegible] الرابعة وكذلك مع رفع الماء في الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الاخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول [illegible] الارتفاع [illegible] سطح الهواء اللازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء [illegible] سطح الهواء بالمص يتبع سطح الماء بالضرورة دفعا للخلاء [illegible] اذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس [illegible] في قارورة بحيث [illegible] الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها [illegible] لا يخرج [illegible] القارورة والانبوبة [illegible] الهواء [illegible] الانبوبة [illegible] كان [illegible] من الهواء [illegible] القارورة [illegible] الهواء [illegible] الانبوبة [illegible] الهواء وما فيها من الانبوبة [illegible] لكان [illegible] الى [illegible] ولولا انها يستحيل خلوها [illegible] اياها [illegible] الى [illegible] امتناع التداخل وامتناع الخلاء [illegible] ان شاء منها انتهى العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع [illegible] واعلم ان الامارات

اذا كون [illegible] لتعصب [illegible] البعض [illegible] مدرسا الانقع [illegible] الامام [illegible] للقوم [illegible] علينا ان امكن ان [illegible] يقينيا [illegible] هذا المطلب [illegible] على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل البعد الموجود عندهم في مادة الجسم والاثنان لم يحل في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي [illegible] او غير مشغول فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله خلوا [illegible] الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملاه جسم فيكون حينئذ خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان فارغ عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والغرض من هذا المذهب [illegible] من قال بان السطح [illegible] الطاس [illegible] الملاء بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة [illegible] عليه بعد الجسم [illegible] الاول لا يجوز خلوه عن الطاس عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس [illegible] الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات [illegible] في الزراقات [illegible] وقال بعضهم [illegible] للاجسام الى فوق بان [illegible] في الجسم [illegible] الخلاء [illegible] في [illegible] الجسم [illegible] ان [illegible] الى فوق [illegible] الخلاء قوة جاذبة [illegible] وهو الحق [illegible] الثالث [illegible] تقدم مباحث الكيف على سائر المقولات [illegible] الموجود [illegible] الكم عليها المادة من اقسام الماديات والمجردات [illegible] فصول اربعة [illegible] تعريفه واقسامه [illegible] تعريفه فانه عرض [illegible] القسمة لذاته [illegible] اي [illegible] يكون [illegible] الى [illegible] هو [illegible] الكيف [illegible] على القول [illegible] من [illegible] الامور الوجودية [illegible] يكون [illegible] الامور [illegible] ان الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة [illegible] الكم والمس [illegible] الكم [illegible] وتعريفه [illegible] العرض [illegible] القسمة لذاته [illegible] الوحدة والنقطة [illegible] على القول [illegible] وهما على القول [illegible] الامور [illegible] في العرض كما مر [illegible] الاشارة [illegible] العلم [illegible] بسيط [illegible] العلم [illegible] فان العلم الاول [illegible] القسمة لكن [illegible] واسطة [illegible] والعلم الثاني [illegible] القسمة [illegible]

الاقتصار بالاولية لخروجها عن الحصر مع اندراجها تحت مقولة الكيف وبالاعتبار [illegible] بالعقد الاخر وهو قولنا الا لكونه معقولا
بالقياس الى الغير عن النسب اى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى الغير واما الكيفيات [illegible] فانها [illegible] بعضها
[illegible] الى غيرها [illegible] الاعراض لانها [illegible] فى موضع العقد الاخر قوله والاولى [illegible]
تصور ضمن بيان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانها [illegible] تصورها [illegible] غيرها
كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعنى المدرك والمعلوم [illegible]
لكن ليس تصورها موقوفا على تصورات المتعلقات معلولة لها كما فى النسب [illegible] تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها [illegible]
نعقل العلم اولا ثم يدرك متعلقه وكذا الحال فى الكيفيات الاستقامة والانحناء والسلب والتربيع وكالجزرية والكعبية [illegible]
عليه يخرج الكيفيات المكتنفة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهى اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات
المختصة بالكميات والاستعدادات اى الكيفيات الاستعدادية وماخذ الحصر [illegible] الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من
ادعى اثباته بالوجه [illegible] بين النفى والاثبات [illegible] الاولى وما وجوهها اى الكيف اما ان يختص بالكم اولا
يختص وهذا الذى لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذى ليس بمحسوس بها اما استعداد
نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية [illegible] ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية [illegible]
وكل بالكمال [illegible] الانفس [illegible] فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون [illegible] ان يكون مختصة
بذوات الانفس من الاجسام [illegible] فالكمال هو الاستعداد [illegible] الاولى المقدمة [illegible] الثانى من معرفة
الحصر قال ابن سينا فى الشفاء الكيف ان تعلق بالتشبيه اى الشبه [illegible] محسوس كالحرارة فانها تجعل ما يجاور
محلها حارا وكالسواد [illegible] فى العين [illegible] بخلاف الثقل فان ثقل الجسم هو التحرك [illegible] قال الامام
الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة [illegible] فى الكيفيات المحسوسة
نص على ان الثقل والخفة منها [illegible] الكم والاخرى [illegible] الكيف [illegible]
الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة من كلامه [illegible] فان تعلق بالكم فذلك
هو المختص بالكميات [illegible] لم يتعلق بالكم [illegible] الجسم [illegible] جسما طبيعيا [illegible] الاولى الفعلية والانفعالية
اعنى الاستعداد او [illegible] من حيث انه جسم [illegible] الانفس [illegible] الكيفيات المحسوسة
كلها [illegible] منوع [illegible] هذا الحكم الكلى بالثقل والخفة كما عرفت [illegible] الكيفيات
ليس كذلك [illegible] الاولى ايضا [illegible] ابن سينا [illegible] الرطب
واليابس [illegible] المذكور [illegible] والرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة [illegible]
[illegible] ايضا مذكور فى الشفاء ان [illegible] النفس [illegible] الاجسام

من حيث انها ذوات النفوس اى لا تتعلق بوجود النفس [illegible] الثانى اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والثانى اما استعداد او فعل
والثلث ان الاعراض [illegible] الكيفيات المحسوسة [illegible] يكون [illegible] الفعل [illegible] الاستعداد [illegible]
محسوسة [illegible] وقد ذكر فى الشفاء ايضا [illegible] ان [illegible] الكيف اما ان [illegible]
كما [illegible] لا يتعلق بالاجسام [illegible] النفوس او يتعلق بالاجسام والثانى اما من حيث الكمية [illegible] تتعلق
بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال [illegible]
[illegible] الوجه الثانى [illegible] الكيفيات المحسوسة [illegible] الشفاء [illegible]
الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات [illegible] الكيفية [illegible] فى التعليم [illegible] الاجسام
الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة [illegible] الاقسام الاربعة [illegible] موضوعها
[illegible] الفعل [illegible] الانفعاليات [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الانفعاليات [illegible] الاول [illegible] محسوسة [illegible]
انفعال [illegible] للانفعال [illegible] التابع للانفعال [illegible]
يكون [illegible] الانفعال [illegible] الحرارة [illegible] فى بعض [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] المستعد من انفعال [illegible] القسم الاول
[illegible] الانفعال [illegible] القسم الثانى انفعالات [illegible] الوجهين
[illegible] الانفعالات [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] القسم الثانى [illegible] القسم الاول [illegible]
بالانفعالات [illegible] القسم الثانى [illegible] الانفعاليات [illegible]
على [illegible] الاسم [illegible] الثانى
[illegible] انواع الكيفيات المحسوسة [illegible] الحواس الخمس الظاهرة والنوع الاول الملموسات [illegible] المحسوسات
[illegible] القوة اللامسة [illegible] حيوان [illegible] الاحتراز عن الكيفيات
[illegible] القوة [illegible] الغذاء [illegible] من الضرورة [illegible]
[illegible] الحيوان [illegible] الاربعة [illegible] البصر [illegible] الاجسام العنصرية [illegible]
عن الكيفيات الملموسة [illegible] المحسوسات [illegible] الابصار يتوقف على [illegible]
عن الالوان [illegible] الحاسة [illegible] المبصر [illegible]
عن الشم [illegible] يتوقف على [illegible]

اليه فلا بد ان تكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات بعينه ان هذا
النوع من الفعل هو الفعل الخاص بالحرارة كما ان الملموسات هي اوائل المحسوسات لما عرفت ان اول الكيفيات الاربع اعني الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة هي اوائل الملموسات لعروضها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط
المزاج المنبعث عن هذه الاربع وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف
في كونها وجودية فيها اي في الحرارة مباحث خمسة الاول في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق المختلفات
وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ... كل
ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب
من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم اسرع الانفعال
فيقبل الحرارة ويحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل ...
وربما تقوى الحرارة وتشتد فتقوى على تصعيده فيلزم بسببه اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما
تفريق المختلفات ثم تجتمع من تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة كل الاجزاء
بعد تفريقها تجمع الطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي تلك الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية
فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها ... الى المانع الذي هو
الالتيام فنسبة الاجتماع اليها انما تنسب الافعال الى معداتها ومن ههنا يعني من هذا الذي ذكره ابن سينا من قوله الحرارة
تفرق ... الحرارة فقد ارتكب شططا اي تعديا عن الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا
من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكميها ولانه ذكر الحكم المذكور الذي هو الآثار المختصة لا يعلم الا
باستقراء جزئياتها فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة بها ملازمة لها ... الى معرفة هذه
الآثار ... موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال كفينا في تتبع جزئياتها
والاطلاع على اصولها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما اذا عرفنا بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول
الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى ما ذكر المحقق من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال
الشارحة اذ لا يمكن ان يعرف الا بالاحساس ... مثل ما يعلق الاحساس
بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها ... ماهيتها واعلم ان
هذا الذي ذكره من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يصح اذا لم تكن الاجسام
من بسايط ... المركب ... بعضها عن بعض ... تلك البسايط ...
في التركيب ... فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة

في كل اجسام متقاربة في الكيفية كما في الذهب ... الحرارة سيلانا وذوبانا ... اللطيف ... صعودا منعه الكثيف
... من كل ... مانع ... حركة دوران كما يشاهد في الذهب من حركة الدوران ...
... والانحام من اجزاء ... النار ... اجزاء جسم ...
... الفعل الذي هو التفريق ... على كل ... الارض ... ان النار ...
لان ... الفعل ... وان غلب اللطيف على الكثيف ... فيصعد اللطيف ...
مع الكثيف ... الكثيف ... اللطيف على الكثيف ... فانه اذا اثرت الحرارة ...
بالكلية ... اللطيف ... الكثيف ... الحرارة اذا اثرت ...
... بالحرارة ... اصحاب الاكسير من الاشتعال ...
كما ... ولذلك قيل ... الحرارة ... ان تقول الفعل
الاولي ... الحرارة هو التصعيد والتحريك الى فوق ... المصعد ... والتفريق لازمان له ...
الحرارة في الجسم المركب ... النار مثلا ... فيلزم من هذا ...
كل الاجزاء المتخالفة ... مع اجتماعها ... ان الفعل الاولي للحرارة هو
التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا ... فان الحار
... الى فوق ... للصعود ... الى فوق مع
التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات ... من افعال الحرارة ... الكثيف
... القوام ... الاجزاء ... بالطبع ... الجسم ...
... الاجزاء ... الجسم ... اللطيف ...
... الحرارة ... الكثيف ... اجزاء الكثيف ... اللطيف الى
... اجزاء الكثيف ... الجمع ... المذكور ...
الى ... الحرارة ... الكثيف ... المختلفات وتجمع المتماثلات ...
الحرارة المتماثلات ... الحرارة ... بعضها عن بعض ... الحرارة
المختلفات ... فان الحرارة اذا اثرت ...
الكثيف ... الماء ... الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت في الماء ... الى فوق
... الهواء ... الحرارة في الماء ... الى الهواء
... الماء ... الهواء ... الحرارة ... القوام ...

هو الناس واما الانعام عنهما وان كان حاصلا قبل بان الحرارة فيهما وتوجد في بعض النسخ ويستفاد عن قريب اي يستفاد التأثير البعض
عن قريب بواسطة التفطير بانهما اي بان صاحب الحرارة وكما ان الحار بالجنس اي ما يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا الحار
ايضا بالمس حرارته بالفعل وكل محسوس يعلو حاسة البدن الحيواني والنارية اي [illegible] مزاج كل [illegible] من الادوية
والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة وقد يعرف اي معرفة
الحار او البارد طريقان الاول التجربة [illegible] والثاني القياس الاستدلال من قوله واعرفه فبالالوان اي يستدل بالالوان
فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة كما يحكم كل على
طريقة دلالة الالوان الابدان على احوال امزجتها كما فصله الكل الطبيب [illegible] اي القياس والاستدلال باللون اضعف
الوجوه ويستدل بالطعم على ما يسري في الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة والكثيفة على البرودة وسرعة الانفعال
مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان [illegible] اسرع انفعالا من الحار او البارد دل
ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير وتمنع قوته فان الاقوى قوله اما اذا انفعل سريع كان ذلك دالا
على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قوله فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله
لضعف قوامه فانها الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية [illegible] من
الاجرام السماوية المضيئة والحرارة النارية انواع متخالفة بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ماهياتها
[illegible] حر الشمس [illegible] من الاضرار بما لا يفعله حر النار ولا بد ان تخالفا بالماهية والحرارة الغريزية
الملائمة للحيوة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية [illegible] الحيوة فان الحرارة الغريزية اذا [illegible] الاعتدال
المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها الة للطبيعة
في دفع ما يضر الحار الوارد [illegible] الروح الى دفعه [illegible] الحرارة ايضا [illegible] البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة
فانها لا تمانع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبة الغريزية عن ان تستولي عليها
الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها بالماهية ومنهم من جعل الغريزية والنارية من جنس النوع وقد قال
الامام الرازي [illegible] الذي عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا [illegible]
[illegible]
انما كانت دافعة للحرارة الغريبة لانه [illegible] الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ [illegible]
ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية
داخلة في كل المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحد منهما يفعل
فعل الاخرى والى ما نقلناه اشار المصنف بقوله فالغريزية من الحرارة النارية التي هي جزء [illegible] المزاج

زلفا

مرادنا بها لا يحصل به القيام التام من اجزاء المركب فاذا كانت الحرارة الغريزية او البرودة [illegible] ان تعوق اجزائه بعضها
عن افتراقها [illegible] الغريزي والغريب ان اجزائه [illegible] المركب والاخرى
عنه مع كونها [illegible] ان الحركة تحدث الحرارة [illegible] ابو البركات [illegible] اليه الاشارة بقوله
قيل اذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب ان تسخن الافلاك سخونة مفرطة جدا لسرعة حركاتها [illegible] وتسخن الحرارة
مجاورتها العناصر [illegible] في وسط الاثير [illegible] في البحر المحيط [illegible]
لا تسخن الافلاك [illegible] الافلاك لا تقبل السخونة اصلا
فوجود الحرارة مع الجسم الذي [illegible] فلا تسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا تسخن العناصر بالمجاورة
وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها ملاسة لسطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك [illegible] على انه جواب [illegible]
ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخرى فاذن اجرام الافلاك ليست
مسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم تسخينها بوجه ما [illegible] كلام [illegible] هذا الذي ذكره [illegible] ان العناصر
لا تتحرك بحركة الافلاك [illegible] موقوف [illegible] النار تتحرك بتبعية الفلك [illegible] ان يكون [illegible]
يمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك [illegible] تحرك بعضها بعضا [illegible] سطوحها [illegible] والاولى
في الجواب ان يقال النار متحركة بتبعية الفلك دون باقي العناصر [illegible] سخونة النار [illegible] البرودة الطبيعية
[illegible] البرودة [illegible] عدم الحرارة [illegible] ان تكون حارا [illegible]
[illegible] الفلك [illegible] عدم حرارته [illegible] ان يكون حارا [illegible] العدم
والملكة [illegible] البرودة محسوسة كالحرارة والعدم [illegible] المحسوس [illegible]
الحرارة [illegible] البرد [illegible]
[illegible]
فلا تكون البرودة [illegible] كيفية موجودة مضادة للحرارة [illegible] المشاكلات
كما نقلناه عن ابن سينا المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث احدها الرطوبة سهولة الالتصاق
اي كيفية [illegible] سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه [illegible] في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال
ابن سينا اذا كانت الرطوبة [illegible] ان يكون الاشد التصاقا ارطب [illegible] اضعف التصاقا لانه اذا كان
الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته [illegible] ان يكون العسل ارطب من الماء لان
العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه
وكذا الحال في الزيبق والشك بأن يكون العسل والدهن ارطب من الماء باطل [illegible] الرطوبة كيفية [illegible] سهولة

قبول الاشكال وسهولة تركها وذلك لان المادة وصفان احدهما ما تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان المادة توصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا سواء العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد وانوع الالتصاق ارطب ولا ادوم الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فالازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو اشد رطوبة ارطب وليس كذلك او الادوم شكلا ايبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في مفهومها والعسل وان فرضنا انه اسهل اتصالا حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن تعسر انفصاله يعلل بعدم كون العسل اسهل التصاقا من الماء فلا يلزم كونه ارطب اذ لكل اسهل انفصالا منه قوله بطل تفسير الشيخ ابن سينا للرطوبة بسهولة الشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا بل يجب ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا على التشكل ويفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلطه به يزيده تشتتا وتفرقا وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما نعاين من النار ليس بسيط بل هو مركب من الهواء وتختلط به فجاز ان يكون سهولة قبول للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وبانها اي بان المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركات تعرض في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل في الحقيقة والحس معا وبانها ان اليبوسة مقابل الرطوبة اعلم انهم اي المشاير الالتصاق والانفصال اي كيفية يعسر بها على النفس الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اي كيفية يعسر ذلك على النفس الثاني لها قال الامام الرازي لعل الاقرب ان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي نشاهدها ما يسهل

تفرقه ويصعب اتصاله بالاجزاء بان يكون كل الجسم في غيره يحصل متفرقا اجزاؤه ومنه ما يعسر تفرقه سهولة وهو اليابس فاليبوسة هي الكيفية التي يكون الجسم بها يسهل التفرق عسر الاتصال واما الحامات بمثله الانفراد كل من اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو العلك وهو ما يسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ومنه ترقيق الماء هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الشارح المذكور في الملخص ان الاجسام المتصلة ما يتفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين لانه اما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا تقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة لا تحامات سهلة الانفكاك وهو الهش واما ان يكون الجسم في طبيعته كذلك لحامات وهو اليابس ثم اعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد ويعسر تفرقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة مع المعتدل الامتزاج وههنا ابحاث يخاض فيه الاول في معاني البلة والجفاف فنقول ان لنا اجساما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورة النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره جسم رطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافادة لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم اخر والجفاف عدم البلة عن شيء من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة بمعنى الاخر الثاني ان اللطافة يطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني سهولة الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة يطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن فجعلوا الرطوبة الرطوبة جنسا تحتها انواع وزعم اخرون ان ما بينهما اختلاف بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع هل يوجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة ما فيهما كالحمرة بين السواد والبياض او لا يوجد اي انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابل اخر فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فلذلك لان الجسم ان سلم كونها وجودية عليه فسبيه فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة لان الهواء رطب محالة لكن المعنى لو كانت الرطوبة محسوسة لكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاستقصات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما تحتويه الثالث في الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما

من الجهات مع هذا التصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة وهو ما يسمى
بان الاعتماد علة للمدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اى فى وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاد ابو اسحق الاسفراينى
واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضى بالضرورة اى قالوا انه ضرورى ومنعه مكابرة للحس فان من حمل
حجرا ثقيلا احس منه اندفاعا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس بميله الى جهة العلو
هذا الذى ذكروه انما تم فى نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدإ المدافعة فانه ليس محسوسا
بل يحتاج فى ثبوته الى دليل قال وانما اثبته ابو هاشم اى مبدأ المدافعة على ما ذكره بعض المعتزلة لولاه اى لولا الاعتماد الامر
الذى يوجبها لم يختلف السريع والبطوء الحجران المرميان بقوة واحدة فى مسافة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر
اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى كان مدافعة الكبير اقوى فوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف
فلا يوجب ولا مبدأ لها اى وليس ايضا فيهما ذلك التفاوت مبدأ المدافعة فتعين ان لا اختلاف حركتيهما اصلا لان الاختلاف
لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى فى المسافة لانتفائه فرضا فوجب تساويهما فى السرعة
او البطوء واجاب عنه الامام الرازى بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة
سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كان حركته ابطأ فلم يلزم ما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى
يسمى بالميل والاعتماد وانما تمسكوا بها بعض منهم وسيقع اثار البحث عن احوال الاعتماد على ما ذكر يفيد لك
زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لاثبات مبدإ المدافعة بان الحلقة التى يجذبها جاذبان متساويان فى القوة حتى
وقعت فى الوسط فعل فيها كل واحد منهما فعلا اعجازا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير محسوسة
فى تلك الحلقة فى هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه لم يفعل فى المجذوب فعلا لم يصر مجردا فوجب ان الفعل الاخذ
فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا عين المدافعة ولا شك ان الذى فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاوجب انجرار
الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فيثبت وجود شىء يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة
لانها لا تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة وهو المسمى
بالميل اى ما يسمى صاحب الاعتماد ان المدافعة عين الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة
نازلة ونجد فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء اى تحته قسرا مدافعة صاعدة وبالجملة للاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة
فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى سائر الجهات فهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء
على انه هل يشترط فى التضاد غاية الخلاف والتعاند ام لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد
بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط
وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعى الاجتماع كالميل الصاعد والميل المعتمد الحركة يمنة او يسرة نحو تراجع

لعلى مشى على تفسير التضاد واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان والاطراف التى هى
القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم
ما يحاذى الرأس هو الفوق فى الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى الوجه واليه الحركة بالطبع هو ما
ما يسمى الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلى الرأس بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفت
اوهامهم على حصر الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلى ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم
عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة
الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان اعتبار بعضها على بعض
جهة ما موقوف على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميان فى الانسان باعتبار طول قامته حين ينتصب بالفوق
والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقى يسميان باعتبار ثخن
قامته بالقدام والخلف والاعتبار الخاص يشتمل على الاعتبار الاول من وجه حيث تتقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها
وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اى انحصار الجهات فى الست تحكم بطوء وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص
ما ذكروه فى بيان ذلك الانحصار ليس بشىء اما الوجه الاول العامى فلانه اعتبار غير مضبوط اذ ليس للجهات الحاصلة منه الا مم
ولذلك قد يتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه
قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فلتلك الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حاصل ولو كان الاعتبار المذكور مخصصا
لجهة اى مثبتا جهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية اى غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم اذ بحسب كل فرد واوضاعه فانه اذا
دار على نفسه حصلت له جهات لا تحصى واما الوجه الثانى الخاص فلانه لا يقتضى الجسم بعدا بالفعل لما مر من انه ليس فيه غير الاجزاء التى هى الجواهر
الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم فلا يلزم اعتبار التقاطع على قوائم امرا واعتبار فى تحصيل الجهات
وجه قوله فى المكعب هو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة عشر فعل بعدا اى طرفا وجهة بحسب سطوحه الست وخطوطه الاثنى
عشر ونقطه الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطى
طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان مربعا اطراف اربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبر النقط مع الخطوط كان
اطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح وحال الاجسام على قياس السطوح
فللمكعب ست سطوح وخطوطه اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبر السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبر معها الخطوط كانت
ثمانى عشرة وان اعتبر معها النقط كانت ستا وعشرين حال من الجهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية
ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا الكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب
ان يكون لكل منهما جهة واحدة بالفعل فان هذا الكلام يدل على ان جهة الجسم طرفه فكيف يتصور حركة الجسم الى

ميل

الجهة الموصول اليها او القرب منها كما سياتي ح كون والقضايا لزم من ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين
حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان للاجسام جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة
فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما سبق عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف والنهايات لكل جسم اذ لكل جسم
انتهاء الاشارة والحركة اليها ومن اقوى باراء الجهات المطلقة فيسمى باسمائها واما كما ان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة
جهتان حقيقيتان لا انهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية يطلبها يطلب الفوق ويهرب عن التحت
كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا هما الجهتان لا يتبدلان اصلا فان العالم اذا صار منكوسا لم يصر
ما يلي قدم الانسان فوقا وما يلي رأسه تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكذا الفوق والتحت بحالهما وما ذكر
من حال المتعلق لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت ثم بعض
الفوق والتحت ح هو بعض اخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع
وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل الا ان
ما اذا فسرا بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان ح كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من
الارض فان رأس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون
ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني وتحقيقه ان قولنا ما بالطبع ليس صفة للقدم والرأس
بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان الرأس لكل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الواقع والعرف [illegible]
اذا فرضنا قيام احد [illegible] ح شخص بحيث ان الاخر لم يكن على المجرى الطبيعي لكان ذلك [illegible] واذ ابدل ان
الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سياتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات
غير طبيعية وجعلها القاضي ستة اقسام لقوله انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات
ستة او جعلها انواعا للاعتماد التسمية فقط وسمى كلها واحدا [illegible] يسمى بكل الكلمة الواقعة بالنسبة الى السفل ثقلا
والى العلو خفة وليس على [illegible] بالنسبة الى سائر الجهات [illegible] يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي
القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة [illegible] غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات
اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة
اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتمادات في كل جسم [illegible] والتعدد في التسمية دون المعنى وعلى هذا
يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو مذهب القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول
اصحابنا القائلين بتعدد الاعتمادات اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتنوعة على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى
لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد تجتمع لوجهين الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه

مدافعة

مدافعة هابطة وهو ظاهر والمتعلق اي حركة الحجر من اسفل الذي جذب اليه اي الى الاسفل يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه
يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وصلا مغالبا له اليها الثاني ان الحبل الذي تجاذبه اثنان متقاومان الى جهتين يجد كل
واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين فبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى
الجهات الست في جسم [illegible] قال الآمدي لو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة
يجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصار الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد
والتعدد مع التضاد وبدونه والثقيل اي رابع مباحث الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان
بالطبع فيكون الميل الطبيعي منحصرا فيهما فالموجب للصاعد الخفة والموجب للهابط الثقل وكل منهما اي من الثقل والخفة
عرض زائد على نفس الجوهر [illegible] والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنهم طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ
ابو اسحق فانه قال [illegible] ليس يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا ولا خفيفا وذلك لان الجواهر
الافراد متجانسة فلا تفاوت في الثقل والخفة بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة في الاجسام عائدة
الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة [illegible] اي الزق او الماء ملي ما دام اخرج الماء اي صب منه وملئ زيتا فان
وزن ما يملؤه من الزيت يكون اضعافا مضاعفة او وزن ما يملؤه من الماء مع تساوي الاجزاء اي الجواهر الفردة في كل
الزيت والماء ضرورة لتساوي المقدار لهما اي للزيت والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المالئة له الا ان يقال
ان في الماء خلاء [illegible] اما للقائل [illegible] واما [illegible] لا تساوي اجزاء الزيت
لانها مكتنزة متلاصقة فلا فرج فيها اصلا [illegible] اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله فكان يجب على
ذلك التقدير ان يكون زيادة اي زيادة الخلاء على اجزاء الماء [illegible]
المفروض [illegible] ما كان اكثر من
عشرين مثلا لوزن الماء فكان بازاء كل جوهر من الماء [illegible] عشرون [illegible] مثل
الاجزاء وانه ضروري البطلان لكون الحس شاهدا بالتلاصق بين الاجزاء المائية [illegible]
الى ثلثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل [illegible] الوضع و
الاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل
النفساني كميل الانسان في حركته الارادية او لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة
في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن [illegible] والميل [illegible]
اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا اسقط الانسان عن السطح وكذا الحركات [illegible] الطبيعية
والقسرية والنفسانية [illegible] الاقسام الثلثة المذكورة [illegible]

والانقباض لترويح الروح الحيواني النسيم ولدفع الدخان في الطبيعة مع ان وجه الحصر تعقص حركة بطانتين لانهم حصروا الحركة الطبيعية
في الصاعدة والهابطة وبين ان حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الامرين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة
عن شعور وارادة والامر بسطا يح عن المتحرك فان لم الحصر وصار منهما ان لم الحصر والطبيعة في الصاعدة والهابطة كانت
حركة النبض طبيعية لما اقتضاه وجه الانحصار اذ الانحصار يتم بانها طبيعية هنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك والا فلا والا
فيكون حركات النبض من النفس والتغذية اخلى في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سياتي والا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة
لا يكون منشا الافاعيل المختلفة بحيث يان الطبيعة الماء تقتضي صعوده وهبوطه اذا كان تحت الارض وهبوطه وسكونه اذا كان في
موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان تقتضي الانبساط اذا عرض الروح الذي يحويه بخونة يحتاج في دفعها الى جذب
هواء صاف والانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصيانة كما على الروح فيحتاج الى الفراغ عنه واستبدال الهواء الفرهاد
قد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يحدث غذاء الذي هو الهواء ودفع ما فضل منه فتعرض له نوعا ثم
الانبساط بالحدث الانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اعالى مثل المقوى والجزر فانه اذا انبسط القلب يعد البه
الروح من الشرايين فتنقبض اذا انقبض القلب يعد الروح الى الشرايين فتنبسط واما على سبيل الاستتباع كما تتبع
حركة اغصان الشجرة وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة من الحصر
في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها اما الميل الطبيعي فاشبه الحكمين الاول ان العادم له اي للميل الطبيعي
لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما صدر بما الوزن مع الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر ولا بالارادة
اذ لو تحرك العادم لمبدا الميل الطبيعي بتوسط قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لا امتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر
ان قطع بعضها متقدم على قطع كلها ولنفرض كل الزمان المفروض ساعة ولنفرض مبدا الميل الطبيعي ان يحرك بملك القوة المحركة بعينها
على المسافة المعينة وقطعها اي الزمن كل الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبدا الميل الطبيعي فيكون الزمان الاكثر عشر ساعات
فلا جرم اي فيلزم ان مقدار ستة عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين نسبة
الميلين المعاوقين وهي العشر في المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاوق والعديم في المعاوقة في السرعة والبطوء لانهما قطعا مسافة
واحدة في زمان واحد وهو محال فما قيل من النظر في مسألة الخلاء فاعلمه ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع من
المتكلمين وملخصه ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت
حركة اقوى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع
منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطوء فاذا كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن
شعور وارادة جاز ان تعرض للنفس الحامل السرعة والبطوء بان تختار الارادة حدا من حدودهما وسعة علة الميل
بحسب ذلك الحد فيتم علته الحركة السريعة او البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديدها الى ما هو الاسراع

والابطاء

والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة الى الحركة اليها بل لحسب ذاتها تطلب الحصول
في المكان الطبيعي فكان يقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة ولقدر لم يتعين بعد تفاوت
والعايل الحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن ثم معاوق اصلا فلا مدخل في تعيين حد الحركة من ان لا بد لها من معاوق المحرك فيما يحركه
اذ لو لم يعاوق لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه اما الخارج فهو قوام
ما في المسافة من الاجسام بحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج
هو المعاوق الداخلي والمعتبر في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة ان تقتضي الطبيعة ذاتها شيئا وتعوقه عنه وكذلك ايضا ما
يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية يتعين على الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط والحركة القسرية يحتاج الى ذلك كله والى
معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحد من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل
لها لا يخلو عن مبدا ميل طبيعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كلا واحدا منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية
فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون
ذلك الزمان كلا بازاء المعاوق فيضحى تحت التقسيم على حسب انقسامها والشوق الضاعف لوجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان
يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف الحكم الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز
الطبيعي الا فاما ان يكون الى الحيز الطبيعي وانه طلب للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون مهاربا عن هذا الحيز وطالبا لغيره
فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه باطل بالضرورة وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لا انما اما طلب الحاصل في
المكان او هرب عنه وهو مبدا لهما فانه اذا كان مبدا المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا فيه ودون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل
وهو ظاهر لا يقال بانا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة والاسكن ان حالة اذا كان اليد
تحته كما لو اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس كل الحجر في حيزه الطبيعي
وانما يكون كذلك اذا كان مركزه منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان في الحيز موجودة بالفعل كان لكل
واحد من اجزائه قطعا من الثقل ويكون واحد منها طالبا للانطباق مركزه على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الاخر من
ذلك الثقيل ويكون المدافعة حاصلة في ساير اجزائه واذا كان الثقيل ليس اجزاؤه بالفعل فاذا انطبق مركزه على مركز العالم لم يكن
فيه مدافعة اصلا لانه كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسري فانه
له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي نرمي الى اسفل يكون اسرع من الذي
الذي يتدافع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع
ويمكن ان يقال ان الطبيعة يحدها لحدوث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل
واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انا نجوز اجتماعهما اذا كان

هو الشارح وهو لم يذكره في حل كلام المتن عنه منه ٥

الجسم منه كما ينافره كالحجر الى الهواء يتعاوقه بقدر مكان المعاوق فيحصل الفتور ولا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري والاكل
معاوق كلما اذا اقتربا المسافة خلاف كان اجتماعهما معا الا لا الطبيعة اذا خلت عن العوايق اقتضت مع كونها اعلى اقصى ما يطلب فيكون
الميل الطبيعي حينئذ كل المقدور بالفعل الى نهاية السرعة فيستحيل ان يجامعه ميل غيره من الحد الواحد وهذا ابطال ما ذكرناه من ان الطبيعة
وحدها جاز ان يقوى على مرتبة من مراتب الميل والاقوى على ما هو اسفل منها وكذا القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون الاقوى واذا
اجتمعا اخذنا مرتبة اشد واقوى او الصادرتين كل واحد منهما اشد مما يقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل القسري والطبيعي
مثل [illegible] ان اريد بالميل المدافعة بعينها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة اذ
يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة هابطة وان اريد بالميل
مبداها فثم لا يجوز اجتماع مبدا المدافعة الى جهة مع مبدا المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدهما بالفعل مع
مبداء الاخرى فانا نجد من الحجر المرمي الى فوق نحو اذا اصطدما في الصغر والكبر تعاوقا مع ما قوي الكبير فان الصغير اسرع حركة
من الكبير فيهما مبداء المدافعة الغير قطعا وكل المبدا قوة استعداد فيما المتحرك من القاسر ومنشا ان يكون فيهما مبدا الكلام
الطبيعة ما تعاوق ولكن قبول الحركة بعد اجتمع مبدا المدافعتين بل اجتمع احدهما مع مبدا الاخرى وقد عرفت ان
التفاوت منهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس ثم ما ان يكون فيهما مبداء
المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما اعلا من ان مبدا علا قربه لها فلو اجتمع الميلان اجتمع المدافعتان
ممنوع لجواز ان يكون ما من مبدا المدافعة فيهما امر [illegible] واما الميل النفساني فهو الميل الارادي [illegible] في
ايجاب الارادة ما يعطله ونفسه [illegible] الى الميل النفساني فينكشف [illegible] اي ما دي من مباحث الاعتمادات
في اصطلاح المعتزلة الاعتمادات فيها ان من اصطلاحاتهم فيها انهم [illegible] انقساما ان انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم
طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعنصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود [illegible] الى مجتلب وهو [illegible] كاعتماد
الثقل الى العلو [illegible] اليه واعتماد الخفيف الى السفل [illegible] اعتمادي الثقل والخفيف [illegible]
اخر العوام والخلف واليمين والشمال [illegible] ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات
التي يجب بها وبطلانه [illegible] فان مرجعه الى الدعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما
واي يلزم من تضاد الاثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان تصدر [illegible] متضادة
بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع
الحركتين الى جهتين [illegible] اذ الحركة [illegible] الى كل جهة فيهما الحصول في
حيز واقع في تلك الجهة [illegible] في حالة واحدة [illegible] في الحيز الاول في
تيك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فان البديهة يحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين

منوا

متنافيان عليه استحالة اجتماع الحركتين [illegible] في الامتدادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة
فبطل القياس التمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ايضا ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المختلفة [illegible] تضاد
الاعتمادات اللازمة او المختلفات [illegible] فقال [illegible] بالتضاد [illegible] اما الاول [illegible] بانه لا تضاد للاعتمادات اللازمة
مع المختلفة فلما [illegible]
بعدها [illegible] اعتماد [illegible] مع اللازم مع المختلف فلا تضاد بينهما واما الثاني فهو [illegible] في ابطال
تضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المختلفة [illegible] الحبل المتجاذب على سبيل التعادل [illegible] فان فيه مدافعة تجاذب
حده اي بحد الجاذب مدافعة الحبل بالضرورة فان كل واحد منهما يحدس من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى
جهته لتحرك الحبل [illegible] الى خلاف [illegible] بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة [illegible] في الحبل
اعتمادان مختلفان [illegible] كل واحد من الجاذبين [illegible]
[illegible] ابو هاشم [illegible] ان الاعتمادات [illegible]
[illegible] الاعتماد مطلقا [illegible]
الاول [illegible] الاعتماد اللازم في جهة السفل [illegible] الاعتماد [illegible] الاعتماد الحاصل للحجر
الى السفل [illegible] النفس [illegible] اعتماد في جهة السفل [illegible]
[illegible] مطلقا [illegible] ابو هاشم القايل بالفصل [illegible]
اللازم في [illegible] اللازم [illegible]
[illegible] النفس عند ابي هاشم [illegible] اعتمادا [illegible] اعتمادا مختلفا [illegible] من اللازم والمختلف
[illegible] الوجه الثاني [illegible] الاعراض التي [illegible] كالاصوات والحركات وغيرها من [illegible]
[illegible] الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون [illegible] البقاء من [illegible] المختلف [illegible]
قلنا ما ذكرتم قياس مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات [illegible]
[illegible] امتناع البقاء [illegible] الاصوات والحركات
[illegible] على الاطلاق [illegible] الاعتماد مطلقا [illegible]
المختلف مع [illegible] اللازم واما ابو هاشم [illegible] الاعتمادات اللازمة [illegible] في الاجسام [illegible]
[illegible] الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان الاحساس [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الرطوبة واليبوسة [illegible] الاعتماد
اللازم من الطبيعتين [illegible] الرطوبة واليبوسة [illegible] الجسم الثقيل على اليد [illegible]

المتولد في حركة اليد لحركة المفتاح فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما شاهده
في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي تعينت الحجر اما طبعا او قسرا فانه كل السكون لا يحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من
الاعتماد الذي في الحجر وقال انه المتولد انما هو الحركة والسكون من الاعتماد لا الحركة لو حبس الاول انه اذا اقيم عمود على اشخاص بما
على اسه منفردا انتصب كذلك ثم ادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة منعته
عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة وانه لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلم ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من
الاعتماد واليه اشار بقوله وما سوى ان سقوطه الى تلك الجهة الا بالميل الذي احدثه فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متاخرة عن حركة
الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد لامتناع التداخل بين الاجسام والمتاخر لا يولد المتقدم وفيه نظر لو لا نا نحن لا نقول
بحسب الزمان بل هما معا بحسب فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الحجر ولا يصح
عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين بقولهما اي بتولد الحركة والسكون من الحركة تارة و
من الاعتماد اخرى لتمسكهما فان تمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها وتمسك ابنه
دل على تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب ح كونهما متولدين من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما
كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرف كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الاشعري جوز الى صحة التوليد ثم نقضهم فقال
على الجبائي كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد اولى من
القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقل الحركة بالتوليد في صورة ومن ثم حرك يده مكانه حرك يده وحالة
عنه ما شرع بالعروق عن متولده من شيء ثم يتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار وح كان اسناد حركة
المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد
ودافعها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت ح استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابي هاشم لا نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد
الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل معا في الزمان مع كون الحجر متقدما على حركة اليد كما مر تحقيقه
ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا عاد هابطا نازلا الى حركة الهابطة متولدة من حركة الصاعدة
بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء
على اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المص وهذا فرع الخلاف الاول قيل ثم قال وعلى الرايين
فيكم ونرجح بلا مرجح اما الاول فلانه لو اقتضى كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة الى الحجر المقصود ولان حركة
صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب ان تذهب الحجر المقصود الى غير النهاية بان تولد من
كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب
النزول فلم وجب اولا اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات الجلبية يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الآخر

منها وضع بالصريح مثلا فيلزم في الاعتراض على الرايين وقيل نظرا لان الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدأ والقاسر لمقاومة
الطبيعة لها فيضعف المقاومة منها في المسافة من الهواء الذي يحتاج المحرك الى خرقه فليست طبقتها متماثلة حتى يحكم بتساويها في الاحكام
فقد تنتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب الطبقة توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فلا
السكون الى وضع مثلا الا اذا كان قوة في الغاية وقد يؤثر في ضده ومع ضعفه فالمنع التحكم عن الجبائي و الاعتماد اللازم الذي في الحجر
معلوم الاول في بطلان الحركة المجتلبة الذي افاده القاسر من ضعف المجتلب فلا الا اقوى المقاومة الطبيعية والحرق فقد تقوى حتى
يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا فح يوجب الاعتماد اللازم النزول والجواب عن بعد الاعتمادات ثم في تولد الحركات
فالمنع التحكم عن ابنه ايضا ومنها انه قال الجبائي ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجد الاعتماد اللازم
فان وجد الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا من شيء غيرهما فلا يوجد السكون
فلا سكون اصلا وقال ابو هاشم لا يبعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد
غالب اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يعتدل الاعتماد النازل فينزل الجسم الى تحت فلا بد بينهما من التعادل فالمغلوب
لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي وعند حد التعادل يكون السكون لا تنصور ح حركة صاعدة
ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وسوى الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوافق
مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان
السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من
الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب تولدهما من الاعتمادات لما اي الحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن له الاستدلال بل حقه ان يقول
موافقا لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة في الحجر المقسور مثلا توجب سكونا او لا تم حركة نازلة فان المتولد لا يتاخر
عن المولد بالزمان عنده كما نقل الى اولا عن الامر المحذور فيما هو الحركة النازلة متوسط السكون عن الحركة الجبائي
المولدة اياها ودليله على المسئلة في مع التحقيق المتقدم من جواز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم تستبعد تولدها
للسكون ثم ايضا فان الاول العرض الثاني منهما لم يجوزه كل منهما لو تمكن منه المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال
جاز ان يكون الاعتماد المجتلب جالبا في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد الرابع
الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل اثره ولا ينغمز تحته واللين عدم الصلابة
عما من شانه ذلك فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فانه لا يوصف هذا بهما يكون من شانه الصلابة لانه وان كان مما
لا ينغمز ولا يتاثر من الغامز لكن ليس لانه الكيفية قائمة به كالجسم العنصري فهو عليهم ملكيتها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم
الغامز وعلى هذا التفسير يكونان وجوديين ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين الحاصلين الكيفيات الملموسة
ذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز وهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير الحادث في جزوين

تكن الحركة المائلة كونه مستعدا لقبول شكل الامر وليس الاولان يلين الا انهما محسوسان بالبصر واللمس ليس كذلك فيعلم الباقي ومن
الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم السلس فيه امور الاول عدم الانفعال وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المعلوم المحسوس باللمس ليس ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة وليس صلابة
وكذا الرياح القوية فيهما مقاومة وليس صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من
الكيفيات الاستعدادية المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدم ذلك بان يكون بعض
الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا واما عند من [illegible] القول [illegible] الوضع جعل الكلي وغير الكلي انهما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان
للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل انهما من سطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة
المبصرات قال في المباحث المشرقية اللائق ان تردف الملموسات بالكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه واردفنا
الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر و
القرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انما تبصر
بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل انها مبصرة بالذات مع الضوء وقيل لعلم توقف
رؤيته على رؤية شيء اخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت
معنى المرئي بالذات والعرض ان يكون هناك رؤية ولكن متعلقين ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء اخر فيكون الاخر مرئيا ثانيا
وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها وبحسب ما اذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولذا كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى
ولهذا ينكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم ونظائرهما فانه لا يتعلق بشيء منهما رؤية ابتداء
بل تلك الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى
ولذلك لا ينكشف عند الحس كانكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون ولعله انه
لا يمكن تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به ما يمكننا
من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف
واما [illegible] ان الضوء ليس كمالا للشفاف من حيث انه شفاف بل المراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي
لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر ومن ان اللون كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر هو الضوء
فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا تعريف بالاخفى بل الاجلى لعل المراد بما ذكر هو التنبيه على خواصهما واحكامهما الخاصة
اصناف بهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم على حدة وجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في
تقديم مباحث الضوء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها على ما سياتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا في

عند ابن سينا ٥ — عند الامام الرازي ٥

اي في القسم الاول ومما يدل على ان الاول اي البياض من التركيب ما لا يصور الصور اصلا بل كلها متخلخلة وانما يحصل البياض من مخالطة الهواء المضيء
للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة
خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيها بياض [illegible]
المتصغرة انفصل بعضها عن بعض [illegible] الاجزاء يحدث فيها اللون وكما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ
من الشفاف [illegible] بحيث يتشكل الموضع ابيض مع كونه اجزاء [illegible] البياض فيه وقد مر في [illegible] الكلمات مالوا
والسواد يحصل بضد ذلك [illegible] عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد لانه يوجب تخلله الهواء ج
الهواء [illegible] ويصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس شفافه كاشفا الهواء حتى ينفذ الضوء الى
السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء
موجب للسواد وقيل السواد [illegible] الجسم [illegible] على ان الحقيقي خلاف البياض فان الابيض قابل
للالوان والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون [illegible] الا ان بعض
الاجسام على ان [illegible] النبات [illegible] واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد [illegible]
البياض [illegible] ان يكون حقيقيا [illegible] والقابل [illegible] ولا امتنع اتصافه [illegible]
وقال ابن سينا في موضع من الشفاء اي في فصل [illegible] المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث
البياض بطريق غير الطريق المذكور [illegible] كون البياض لونا حقيقيا [illegible] وقال في موضع اخر
اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء [illegible] حدوث البياض بطريق اخر سوى طريق التخيل [illegible] الاول
ان بياض البيض مع كونه [illegible] يصير ابيض بعد سلقه [illegible] بالنار ولم يحدث [illegible] بالطبخ فيه هوائية [illegible] حتى يحصل
فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله [illegible] الخروج الهوائية منه [illegible] كان
ذكر في موضع [illegible] الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء يتخذه اهل الحيلة وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل [illegible]
بتمامه في الخل ثم يصفى [illegible] بذلك الخل المصفى ماء طبخ فيه القلي [illegible] طبخ فيه المرداسنج [illegible] غاية
الصفاء حتى يصير كانه [illegible] كل المخلوط فينعقد [illegible] الانعقاد كاللبن الرائب ثم يجف بعد الانعقاد
[illegible] لان [illegible] الهواء [illegible] بعد الانعقاد لكنه لا يجف الا بعد [illegible] فدل ذلك على كثرة
الارضية وفي المباحث المشرقية انه اذا اختلط هذان الماءان [illegible] المنحل [illegible]
لان [illegible] دخل الهواء فيه لان ذلك [illegible] في الخل [illegible] لان تلك الاجزاء [illegible] بعضها
الى بعض فان [illegible] على [illegible] الاستحالة فليس كل بياض حاصل على الوجه الذي قالوا [illegible] والقابل
ان [illegible] الوجهين [illegible] ان يكون [illegible] البياض [illegible] لا نعلم اذ المعروض انه لا اعتماد على الحس في هذا الحكم

الخثور نقيض الرقة ٥

ملون اللون الحصن حقيقة الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى من الغبرة العودية اى يتوجه الجسم من
البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه ما اخذ من اول الامر في سواد ضعيف
ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة اى يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية
اى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه
الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي [illegible] بعض العضو لم يكن في الاخذ من
البياض الى السواد الا طريق واحد [illegible] الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك
طرق مختلفة فان تنوعها يتوقف على تركيب من غيرهما [illegible] الشوب من شيء [illegible] الاشياء ما يظن انه [illegible]
[illegible] وابياضا واحمر [illegible] منها الا الضوء فاذا اجعل الضوء شيئا [illegible] امكن ان يتركب الالوان فيتعدد الطرق
فانه اذا اختلط السواد والبياض [illegible] كانت الطريقة طريقة الاغبرار [illegible] وان خالط السواد ضوء كان مثل الغمامة
التي يشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان كان
السواد مغلوبا وكان هناك عليه بياض مشرق ثم ان خالط الصفرة سواد [illegible] اشراق حدث الخضرة [illegible]
[illegible] ولولا الاختلاط [illegible] الالوان المتوسطة عنها الا بطريق واحد [illegible] عنه الرابع الضوء
لا يفعل السواد تجربة اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود [illegible] لم يصير المنعكس اليه اسود فلو لم يكن الاسود
[illegible] على الوجه [illegible] وجب ان لا [illegible] المنعكس [illegible] الالوان [illegible] اختلاط الشفاف
بالمظلم والانعكاس [illegible] من الاجزاء الشفافة دون السود [illegible] لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء ويرتبط
قطعا قال الامام الرازي [illegible] انظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة [illegible] بالكيفيات المختلفة
وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس [illegible] الطبخ يفعل في الجص والنورة من البياض ما يفعل
السحق [illegible] التصويل اى الدق [illegible] الطبخ [illegible] الهواء المتخلل
السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ [illegible]
قال ابن سينا [illegible] ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم ليس يمتنع ان يكون للهواء المتخلل [illegible]
في التبييض [illegible] وانه قد اعترف ابن سينا بان الابياض فيما ذكروه من الامثلة [illegible] الماء
والهواء [illegible] السفسطة وارتفاع الامان عن الحس [illegible] بالمحسوس
في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المنعكس [illegible] بطريق مخصوص [illegible]
[illegible] وسياتى لك كلام في هذا المعنى [illegible] الى الحجة
الدالة على ان البياض [illegible] الضوء المسمى [illegible] الامثلة [illegible] وليس في

في السفسطة وارتفاع الامان لكن للامام الرازي كما هو دابه [illegible] عنه ليتسع له مجال الاعتراض [illegible] في ذلك
من تبعه ولذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اى منع ان للابياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك اى اختلاط
الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض مع انه لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون [illegible]
ابعد مما تقوله الحكماء من كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كما [illegible] انعدام الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء
على [illegible] المظلم [illegible] الوان الاشياء التي فيها [illegible] اعادة [illegible] عدم
عندهم [illegible] ان هذا العدم [illegible] حدوث البياض مع الاجزاء الشفافة لمخالطة الهواء [illegible] ذلك
وجود السواد والبياض قال بعضهم هما الاصل والبواقي من الالوان تحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما ان اختلطا وحدهما
حصل الغبرة وان اختلطا [illegible] مع ضوء كما في الغمام الذي اشرق عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت
الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان [illegible] عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان
خالطها اى الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا اختلطت مع [illegible] حصل [illegible] وان اختلطت الخضرة
مع سواد حصلت الكراثية [illegible] والكراثية ان خلطها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها حمرة
حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المحققين الالوان الاصلية خمسة السواد والبياض
والحمرة والخضرة والصفرة فهذه الخمسة الوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب [illegible] حال الاجسام الملونة بالالوان الخمسة
اذا سحقت [illegible] ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة [illegible] كما يشهد به الحس [illegible]
الالوان مركبة منها [illegible] تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى [illegible] الوان مختلفة كما ذكر ثم [illegible]
كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اى مما يتركب منها [illegible] ان يكون هناك
كيفية [illegible] لون بسيط [illegible] ان يكون جميع [illegible] هذه الخمسة مركبة منها [illegible] المقصد الثاني قال
ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط لوجود اللون في نفسه [illegible] الجسم بالفعل عند حصول الضوء [illegible]
اى اللون غير موجود في الظلمة [illegible] شرط وجوده [illegible] بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه [illegible] اللون [illegible]
في الظلمة [illegible] لعدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك
سواه والثاني باطل لان الهواء المظلم [illegible] مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج [illegible] اذا وقع عليه
ضوء [illegible] الهواء الذي [illegible] لا يعوق عن رؤيته وكيف تكون الظلمة عائقة عن الرؤية مع كونها امرا عدميا [illegible]
المشهور [illegible] بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي انه اى الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته [illegible]
والمحقق [illegible] عدم رؤيته في الظلمة [illegible] اما عدمه في نفسه فلا [illegible] الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود
العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه [illegible] الجالس في الغار [illegible] عنه لعدم [illegible] الضوء [illegible]

في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي لا كل ما في الجالس في الغار المستضيء بالنار قال ابن
الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان
اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لاشعار الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى
طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا وهم اذ من الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات شيء
والظلمة لا تنافي شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص فلم لا يحتمل ان
يكون اللون طبقة موجودة في الظلمة فقط والحس [illegible] اللون المطلق [illegible] قال [illegible] اللون مطلقا [illegible]
بان ما ذكر محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة
بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب شدة وضعفا بحسب مراتب الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا
على حالة واحدة واعلم ان مذهب اهل الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله في الحي
ولا [illegible] ولا مشروطة بضوء ولا مقابلة ولا غير ذلك من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث [illegible]
نعم وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لها من مواضعها فعليك [illegible] في جميع المباحث واعلم ان هذا المقصد
الثالث الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في
الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج الجالس فيها [illegible]
الا انه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا عن الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الاخر اصلا لوجود العائق
عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء [illegible] شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى ومن شرط كون الخارج مرئيا فيرى
فلذلك اختلف حالهما قال المصنف ولو قيل لما كان شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي
فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا فيكون
الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا
خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء ليس هناك
امر محسوس [illegible] انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض
شيئا في جفوننا بل انا في هذه الحالة لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا
ثم منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي يرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا يرى في النهار
وما ذاك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورديت بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل في الليل عن الضوء
القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف
فلم يحس به وكذلك الهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لكن بصر الانسان

بصير

بصير حاله بالضوء فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس منفعلا عن ضوء قوي
[illegible] يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف [illegible] هذا الفرع متفقا عليه المقصد الثاني ثم
[illegible] حال الظلمة [illegible] المقصد الثالث القسم الثاني من قسمي المبصرات الاضواء وفيه مقاصد [illegible] الاول زعم بعض
الحكماء [illegible] ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء [illegible] الاجسام صغار
التي هي الضوء اما محسوسة بالبصر [illegible] الضوء محسوسا والضرورة [illegible] فيكون الاكثر ضوءا اكثر سترا
والمشاهد بعكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا [illegible] الجسم المرئي [illegible] الاجسام الملونة
[illegible] ما وراءها [illegible] شعاع البصر [illegible] الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها [illegible]
[illegible] الشفاف [illegible] على قراءة الخطوط الدقيقة
ولذلك [illegible] لو كان جسما محسوسا [illegible] الاحساس [illegible] فكلما كان [illegible]
اكثر [illegible] الاحساس بما وراءه [illegible] ان [illegible]
للعيون [illegible] لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع لا الارادة
[illegible] حركة الطبيعة [illegible] الضوء [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] اذ يجوز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية
الحركة في الجهات المتباينة [illegible] الضوء [illegible] الطبائع [illegible] كون الضوء جسما
ان النور اذا دخل في البيت من الكوة ثم سد [illegible] كل الجسم الذي فرض انه النور [illegible] من البيت
[illegible] ان يكون حصول جسم [illegible] ايضا على
[illegible]
من الضوء واذا [illegible] بعض الاجسام [illegible] الكل [illegible]
[illegible] الارض [illegible] الفلك الرابع الى
وجه الارض [illegible] اللطيفة [illegible] الافلاك [illegible]
كاستبعاد [illegible] الجسم [illegible] الا الاستبعاد
[illegible] على كون الضوء جسما [illegible] الضوء متحرك [illegible] الشمس
[illegible] وكل [illegible] متحرك [illegible] الضوء [illegible] كما في الشمس والمصباح [illegible] الضوء على
[illegible] حركة [illegible] الضوء متحرك [illegible] جسم
قلنا ليس للضوء حركة اصلا [illegible] الى حدوث الضوء

فی العامل المقابل [illegible] وصل الی المقابل [illegible] کان [illegible] علی کالشمس [illegible]

العالی الی السافل [illegible] المسافة فالصواب [illegible] العامل المقابل [illegible]

[illegible] فی الجسم القابل [illegible] الی قابل [illegible] الاول

[illegible] ینبعث فی الحرکة [illegible] الجسم الاول الی الجسم الآخر ولما کان الضوء [illegible] مقابل المستضیء الذی

[illegible] الضوء [illegible] والمتوسط الذی هو [illegible] الضوء

من المستضیء الی المنعکس [illegible] الضوء [illegible]

[illegible]

حسیا بل هو کیفیة فی الجسم [illegible] ظهور اللون [illegible] الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة و

المتوسط [illegible]

[illegible]

[illegible]

مع فيه الدال وهو الجزء لان الاول مستفاد من المضي بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال جنس الاظلال لاختلاف
مستعد لقبولها في القوة والضعف وكما ان وكان الظل الذي يراه يختلف السدس شدة وضعفا بحسب الكون اى البعد المانوذ
وكبر ما بها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في السدس اشد واقوى وكلما كان اصغر كان الظل اضعف وينقسم الظل في الحل
الستة بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية اى الى امور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه انقسام الكون بحسب مراتبها
في الصغر والكبر كذلك ولانوار الظل الضعيف بسبب صغر الكون في المثال المذكور حتى يعلم بالكلية سوى الظلمة مراتب
الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا المقصد الثالث في تكيف الهواء بالضوء والالوان اوردهما
لان ما ذكر في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطا اى شرط
التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه فما كان لقائل ان يقول [illegible]
الضوء شرط لوجود اللون عند الحكماء فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط
للاخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين [illegible]
والصحيح الامر مضيئا وما سوى الا الهواء يكتسب بالضوء ووجد جاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة اى بالهواء والكلام
في الهواء الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها ملونة في الجملة ورده الامام
[illegible]

القرب وفصل الصوت عن القرع او القلع مع ان هذين سببان له بعيدان والحكم كما اشرنا اليه ان ماهيته [illegible] مستغنية عن التعريف
ومغايرة لما عرفوه به فان السمع محسوس بالحس [illegible] لان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده فانه قد يعرض من الرعد
انه يدك الجبال ويكسر لما يسمعان على معظم الصوت العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا [illegible] وايضا التموج حركة
والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون والصوت ليس
الاصوات مبصرا اصلا ورسمه اى رسم الصوت العرضي تموج الهواء وليس تموجه حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم
بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر وسطه واما جعل التموج سببا قريبا لانه متى
حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انعدم [illegible] الصوت [illegible] باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات
الصناعية وتقطعها بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست اذا سكن بالقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازي
[illegible]

تعلق بهما كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت متوقف على ان يصل الهواء الحامل الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه
تموج وتكيف بالصوت ووصل الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما جاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت تموج وتكيف بالصوت ايضا
وهكذا الى ان تموج وتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة ج واما قلنا ان الاحساس بالصوت متوقف على وصول الهواء
الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم بصوت
عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما ذلك الا لانحصار النفس
ما ذكر من سماعه للصوت من طرف الاخر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير
فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب فصوت المؤذن على المنارة
لمن يكون منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد
وليس ذلك الا لان الريح يميل الهواء الحامل له ويحركه الى الجانب الذي هب اليه فدل على ان سماع الصوت موقوف على وصول حامله
الى قوة السمع الثالث انا اي سامع الصوت [illegible] سببه اي سبب الصوت [illegible] انا اذا شاهدنا ضرب الفاس على الحطب من بعيد
ونسمع صوته الذي يحدث معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت في كل الازمان بالقرب والبعد وما ذاك الا لسكون الهواء الحامل له
في تلك المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلاثة انما تدل على ان لوصول الهواء اثر في سماع صوت
الهواء الحامل في حد السماع ومتى لم توجد لم توجد فلا تفيد الا ذلك [illegible] الى الجزم [illegible] هو
على صيغة المبني للمفعول اي احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت من
وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له
الى السامعة فان الهواء [illegible] بشكل مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اي
في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية باقيا على شكله الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة
مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور منا سماع اصلا قلنا شرط بقاؤه على كيفية اي شرط
السماع بقاء الهواء على كيفية الموج الصوتي المتفرع على التموج لا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بها
اي بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل
مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه
في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة
للموجودة [illegible] ان يحدث بها فلا بد ان سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر [illegible]
في كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يلزم ان
لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يلزم ان يسمعها السامع الواحد مرارا [illegible] الحامل لها سواء متعددة

لكن

لكن الواصل الى السامع الواحد جانب واحد [illegible] لو فرض تعدد الواصل الى [illegible] لكون السماع مشروطا بالوصول الاول
مرة [illegible] شرط السماع [illegible] منتفيا المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج اي في خارج الصماخ لانه انما يحصل في
الصماخ على ما توهم بعضهم بسبب التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فيه اي في الهواء بسبب
تموجه الصوت لانه موجود في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط
لم ندرك جهته اصلا [illegible] فوجب انا لا ندرك الصوت من اي
جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشيء حيث يلاقيه ويصل ذلك الشيء اليها الا في المسافة لم نميز عند لمس اليد جهته اي
جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندرك انه من اي جهة اتانا لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا
قبل الوصول الى السامعة [illegible] ان يكون مدركا هناك ايضا [illegible] ما علم من ان
الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون [illegible] اصلا الينا [illegible] لم نرد
بالوصول [illegible] الصوت موجود [illegible] الصماخ [illegible] الصوت القريب
والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة [illegible] لما امكننا ان نميز بينهما
بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني [illegible] على ادراك الصوت [illegible] القرب او البعد من السامع [illegible] بطلان اشتراط
الاحساس بالصوت بالوصول [illegible] الادراك انما يحصل [illegible] الهواء المتموج [illegible] الصماخ
[illegible] الهواء القارع للصماخ [illegible]
[illegible] في الهواء الذي [illegible] المسافة
[illegible] الصماخ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الامام الرازي [illegible] السامع [illegible]
[illegible] الصوت [illegible] الجهة [illegible]
[illegible] الصوت [illegible] الجهة [illegible]
[illegible] الصوت [illegible] ادركه [illegible]

جهته

بيانه

فيهما

للتوجه

علم انها فيه وان لم يكن الجسم والكون الواحد جا يعلم فيه جما يدرك بالسمع لا يعلل انما يدركها [illegible] منها الى ما ذكره الصوت لان الهواء
القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها للحكم في الدليل الاول وفيه بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من
اثر البعيد ان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد
لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع من مكان قريب او بعيد كما ذكرتم في الدليل الثاني انما يحس على الاول ان من
... ان شدة الصدى انما هي الى كون حامل المصوت مع الصوت الاقوى عن جهة وعلم ان الصوت لما وصل الى جانب
الاذن المسدودة ولا يسكن ان المسموع لا يصل الى الاذن المسدودة الا بالانعطاف يكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة
الصوت فلا يكون ادراك جهته بحسب نفوذ الهواء القارع منها ويحس عن الثاني اي بان السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب
فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولهذا لك لو صدر ان يشتبه علينا القارع القوي البعيد بالضعيف القريب والبعد حتى اذا
سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان يشتبه ويجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا او يكون التفاوت
بينهما في القوة لاجل التفاوت في انفسهما قوة وضعفا ولعل الامر كذلك المقصد الرابع الهواء المسموع الحامل للصوت الى الصماخ
جسما املس ... [illegible]

[illegible]

احتلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادهما بمعنى اتحاد المسموع مطلقا بل باعتبار ذلك العارض
المسموع فتامل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاة ليست بمسموعة منظور فيه فان الحرف قد يطلق على
الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بظاهر العبارة قال المصنف وبالجملة
فماهية الحروف او صحيح منها كل الذي ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة بماهيات
المحسوسات من تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا بخاصات مع اعتبارات لا نعرفها الا بعد ان
نعرف حقائقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفها التنبيه على خواصها وصفاتها المقصد الثاني الحروف
تنقسم من وجوه الاول ان الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء
واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة
فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع
كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما
قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبلها من جنسه الوجه الثاني ان
الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة
للصوت طبقة معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب
على الظن انها زمانية ايضا واما انية صرفة كالباء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا
فانها لا توجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ سبط وقط وقد لا في اوله كما في لفظ تراب وطرب وقل او في آن
بتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان
كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت فالحرف هو الطرف واما آنية زمانية
وهي ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء
التي في آخر الدار مثلا آنات متوالية كل واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيازها فظنها فردا واحدا
زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء الوجه الثالث انها اي الحروف اما متماثلة لا اختلاف فيها نوعا بها الا بالعوارض فيها
المسماة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين والمتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات كالباء و
الميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين بحركتين مختلفتين او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة
فانهما متفقان في الحقيقة مختلفان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون المقصد الثالث في انه هل يمكن
الابتداء بالساكن الحروف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص

الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه صوت مخصوص من المصوتات الثلاث وبكونه ساكنا
ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان مصوتا لم يمكن
الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فمنعه اي امكان الابتداء به قوم للتجربة اي لان التجربة دلت على امتناع الابتداء
به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت والفرق بين كل
منهما اشتراك السكون الذي هو المانع منهما وصورة الحروف لان ذلك اي عدم جواز الابتداء بالساكن مما يختص بلغة العرب
فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والوضاءة
وفي الابتداء بالساكن لكنة وشناعة ولذلك لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة وجوزه اي الابتداء بالساكن
في لغة اخرى كما في لغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا ترى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف
المتعارفة المستعملة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها مثغا وكالعجم والكلنة وما ذكر من التجربة فهو حكاية
عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من جهة انها مدات حاصلة من اشباع
الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في صدر الالفاظ لكونها ساكنة المقصد الرابع في انه هل يمكن الجمع
بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت كمد ولا الضالين فانه يجوز جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت غير
مدغم قبله مصوت فمنعه اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد وعمرو وبكر وجوزوا ايضا جمع ساكنين
صامتين قبلهما مصوت فمنع ذلك منهم من منعه وجعل له اي لما ذكر من
الصوت حركة مختلسة خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين معهم من
او صامت بعد مصوت فالنزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة
للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان وطرف النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء
واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها
لم يمكن ان تدرك المصوتة الا باستيناف حادث آخر يحصل بعدها لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان
اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى تحريك الشفتين ثم اللسان ثم
الفتحة فقد حصل الحركات مداخل في المصوتات فلذلك اسم المصوتة الى مقصورة من الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة
قال الحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة حصا آني والحركة زمانية والآن متقدم على
الزمان فانه يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشكل زمانا قبل ما يحدث فيه وفلا تعادل ان يكون حدوث الحروف
الآنية في الآن الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحروف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا
عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا

السكون بالحركة دون التكلم بالحروف ثم اعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما
الآخر بل يوجدا معا على انا نقول هذا ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحسب ما صح كلم عنه ولا يتبع ح بطلان تقدم الحركة على الحرف
وهذا يعلم ايضا مما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا لوقع الصامت المتقدم على المصوت المنافي المحتاج الى
المستقيم بحر مع النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات
لما عرفت من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها اردفه للملموسات نظرا الى اتمام الاحساس بها سواء المعتبر فيها بمس الذي
يحوزه عاليه ثم وبعد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين على ما يشتبه ويحفظ اعتداله وكان يجعله تاليه وايضا ادراك القوة
الذائقة مشروطا باللمس مع ذلك بما يلزمها ايضا الى ما يؤدي الطعم الهاء ومن الرطوبة اللعابية وايضا فيه تركيب من اللمس والذوق
احساسه واحد ولذلك بان يرد على الفم اول اللمس ثم الذائقة فيدرك جامعا الطعم والحرارة عن حسن الحس كما في الحريف فانه
اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه اوليه ذوقا في انشا فلا يتميز احدهما عن الآخر ومن الطعوم فيهما اي الطعم متقدم ان
الاول اصولها اي بسايطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية
المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واليه اشار بقوله لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل
والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل او ان ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فيعقل الطعم بحسبها ايضا
واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة وكذا انحصار القابل في اللطافة والكثافة غير معلوم فجاز ان يكون كل واحد من
تلك الحرارة فاعلا او قابلا الطعم بسيط على حدة فلا ينحصر في الطعوم البسيطة في ان يحسبون مفضلا على التسعة والعشرة وايضا الحار
والقبيح والخطأ الذي تحسن من كل منهما طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف الى حد يقتضي
الاختلاف النوعي في انواع الطعوم غير متحقق وان لم يقتض كان الحموضة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف
فان العفص كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حصر الطعوم التسعة على تلك الوجوه
المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن واجيب فان الطعوم جائز ان يختلف عن القابل الا ان المقدمة كيفية المذكورة
مناسب رتبا لوقع لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب اعم من الحرارة كما يتبادر من
العبارة فان الفاعل مع الصورة النوعية كيفياتها التي هي الاجابه في افاعيلها يفعل كيفية غير ملايمة للاجسام التي تدركها اذ من
شانه التفريق يفعل فيه في قوام الحرارة تحدث تفرقا ولا تستطيع ان التفريق حاله غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من
اثر الحرارة غير ملايمة على حسب التفريق الحاصل من اثرها كما اشار اليه بقوله في الكثيف اي فيفعل الحار في القابل الكثيف
كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها اعفى الطعوم وابعدها عن الملايمة ولو فرض ملايمتها لبعض الاجسام كان ذلك
لبعده عن الاعتدال لشدة المعاوقة وكون التفريق عظيما معنى ان القابل اذا كان كثيفا تفرق تفرقا عظيما لان الاجزاء المجتمعة
اشد تمايزا فيكون اثرها اقوى فلاجرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملايمة ويفعل الحار في القابل اللطيف كيفية

قاوم الحرارة معاونة شديدة ومنعها عن التفرق فيه فصح ح لعزا الحرارة صح

غير ملايمة ايضا الا انها تكون في عدم الملايمة دونه اي دون ما ذكر اولا وهي اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف الحرافة
لان تفرقها ضعيفا لكنه يكون على تعاقب القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من التفرق فيه فتعاون على اثره
فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلابد ان تكون الكيفية الحادثة فيه غير ملايمة وان تكون
دون المرارة في عدم الملايمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بينهما اي بين المرارة والحرافة في عدم الملايمة
لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق متوسطا بين العظيم
والضعيف فلا محالة من ان تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اي
ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اي يكون طعم المالح تارة
قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه اي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما
انه اذا انعقد الطبيخ الرماد المحرق خلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان [illegible] وكذا الملوحة تحاط رطوبة مائية
قليلة الطعم [illegible] باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج من الطعم مخالطا باعتدال لان الاجزاء الارضية اذا كانت اقرب
ومن هذا السبب اتخذ الاملاح من الرماد والقلي والنورة [illegible] ولذلك ان طبخ في الماء وصفي
وطبخ كل الماء حتى تعقد ملحا او ترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل في الحار كيفية غير ملايمة اذ من شانه التكثيف الذي
لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اسرع في
المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف قوة
والضعف واليه الاشارة بقوله في الكثيف اي يفعل البارد في القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف التكثيف بمعنى ان الكثيف
تمنع البرودة عن النفوذ فيها ومع ذلك [illegible] اجزاء البرودة [illegible] تكثيفا قليلا متضاعفا فتحدث فيه
العفوصة التي هي قريبة من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفعل
انفعالا [illegible] تكثيفا اقل [illegible] في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمتها اقل من عدم ملايمة العفوصة [illegible] ايضا
ومن الحموضة ما ان ذكرنا اشار بقوله لانه اي الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف وحده ويغوص فيه بلطافته اي بسبب
لطافته فينضعف فيه ما يتوجه يكون عدم ملايمته اي عدم ملايمة الطعم الحادث ح ولكن القابل اللطيف [illegible]
[illegible] ان الصوت [illegible] كما اشرنا اليه ولذلك اي [illegible] ان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف [illegible] العفص
لشدة برده وكثافته [illegible] ولطافة [illegible] حموضته ويفعل البارد
في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من
تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو العفص اي قربه
في عدم الملايمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله اذ العفص يقبض ظاهر اللسان

وطاهر متعا فيضعف الطبع عنه تفرق شديد والقابض يعصّ ظاهر فقط فلا يكون النفور عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي
متوسط بين الحار والبارد يفعل فعلاً ملائماً وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديداً ولا يكثف ايضا تكثيفا مؤلما بل يفعل فعلا بين بين
فيحدث منه طعم ملائم ويسوّى ما يحدث من فعله في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لتساوي المقاومة بين الفاعل الكثيف والقابل
المعتدل فيجمع اجزاء الفاعل تجمعا معتدلا ملائما خاليا من التفريق والتكثيف الطبيعي فيحدث هناك كيفية تشبه غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والاذهان واشبهها بغذاء القوى الذائقة ويسوى اللطيف الدسومة
لقلة المقاومة بين الفاعل اللطيف والفاعل المعتدل فيضعف اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ملائما فيحدث منه كيفية ضعيفة
ملائمة هي الدسومة ويسوى العامل المعتدل التفاهة وذلك لان القوى المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل
اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى
من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا يعتدل لتوسطه بين اللطافة والكثافة
فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اي تاثير العامل [illegible] في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفية اي طعمه ولا يحصل
اي هذا كل الطعم احساسا كخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه
بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هاهنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون
الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا ويقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة
حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل
اي منه كل الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة
كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوي حاد كما يوجد في تحليل الصفر زنجارا
ولقرا اسفيذاجا او نحو ذلك تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة
بمعنى عدم الطعم فاورد عليه انها عدم منها كما عدد المطلقة في الموجهات ولذلك ترك الامام الرازي في البسائط الطعوم
ثمانية وحكى بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة على الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطل ما ذكروه من
اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف
اقوى على التحليل من المر والمالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة وقيل ايضا
على ما قرر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول واما ابرد الطعوم العفوصة ثم
العفص ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو يكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا بالسخانة
الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب
اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز

ان

انه يكون لو كل سبق بعينه الا بعد لطافته ولهذا ضعوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذا الشاهترج وبعض الغبار والحبار
والعسل حلو حار والزيت دسم حار والاماج دسم بارد وكثير من الادهان كذلك فلعلهم ابان غلبة البرد على المراد
الدسم وعلبة الحرارة على الحلو والدسم اما المركب الحاصل من اجزاء بجملة الطعوم ما العارض لورود ذلك وتفصيله الى الكتب الطب
المفصلة الثاني هذه الطعوم المذكورة من الطعوم البسيطة كما مر وقد يتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما لحصول احساس
ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر عدد وغاية لها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما
بحسب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المعدودة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على حسب البدل فاقتضى كل منها طعما من تلك البسائط
حصل منه طعم مركب منها ولا شك ان شكل بعض من المركب من التركيب المذكورين عن بعض يتعذر والطعوم المركبة ايضا بحسب
تلك الكثرة وقد يفعل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرنا من كون حدوث الطعوم بحسب الفاعل
والقابل المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته مبرد تبريدا عظيما فيجعل انه بارد فينتقض ما ذكرناه من ان
فاعل المرارة هو الحرارة لكنه يجعل فاسدا كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لاذاء الافيون بحرارته وتحلله بسبط الروح
وحلله ايضا او من حيث ان الحرارات احلال لتحليل المصعد والتحليل ان اذا انحل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية انبسط
بعضه الباقي من غير تركيزها اي تركيز الروح فانه تجوز بانية يحصل العرض من التبريد من الافيون بتوسط حرارته لما اوال
المحرق فاجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريدها بهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا
بل هو من فاعل لفرا لان هذه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولكن هذه القاعدة على كل مسئل
فانها ينعكس في مواضع عديدة ثم ان الطعوم المركبة ما له اسم على حدة كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحصرم ثم الصاد
الاول فيها ايضا من شيوع بالكل كالنشرسهو وبيتاو اوعية ونحو الزعوفة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والشيء من
الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من الحلاوة والحرارة في العسل المطبوخ كالمركب من المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما هو قال الامام الرازي عن الطعوم من كيفيات حقيقية
او تحسيلية بشبه ان يقال ان هذه الطعوم اما كثرت بسبب انها كما تحدث فيها تحدث بعضها متنا لها فيتركب من الكيفية الطعمية
والماء اللمسي امر واحد لا تميزه الحس فيصير ذلك الواحد كالطعم ولعله بحصوص في محل البتة ان يكون طعم من الطعوم يحدث بعض
المواضع يعرف من السخانة فيسمى حرافة وكل من العفص وطعم الاحصبة يعرف من عين اسخان فيسمى ذلك المجموع عفوصة وطعم الاحصبة بكسب
ويخفيف فيسمى كل المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فالمحقق ان الطعوم المذكورة هاهنا متعددة ومكسوة في انفسها ما يكون ان
يكون بعددها تقسيما على هذا التفصيل بعد اجل الى هذا المنع قوله وربما يحصل الهيال اي البالطعوم كيفية لمسية وللاقدر
الحس منهما اي من الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كالطعم الواحد متميز عن سائر الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة
مع طعم من الطعوم كطعم مجموع ذلك الطعم حرافة وانما كان هذا [illegible] بل واقعا في بعض الصور فاذا يوهم ان يكون الحرافة

محتملا

والمقصود من هذا الفصل جمع المواضع وقد توهم من عبارته انهما معنيان حقيقيان لا شبههما الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض
المواضع النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة فى المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلثة
الاول باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال للملائم طيب وللمنافر منتن والثانى بحسب ما يقارنها من طعم كما قال رائحة حلوة او رائحة
حامضة الثالث بالاضافة الى محالها كرائحة الورد والتفاح وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير محصورة
كمراتب الطعوم وغيرها الفصل الثانى من الفصول الاربعة فى اقسام الكيفيات فى الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات
الانفس من الاجسام العنصرية وقيل المراد الانفس الحيوانية وهى الاختصاص مع ان كل الكيفيات نوع من جملة الحيوان من
النبات والجماد وعلى هذا لا يتجه انه يخص بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ما يثبته للواجب والمجردات
فلا يكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب [illegible] من المجردات [illegible] صنف الكيف الى الاعراض
وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من جملة الكيفيات توجد فى النبات
بحسب قوى التغذية والتنمية كما سيرد عليك فى مباحثها فان كانت الكيفية النفسانية راسخة فى موضوعها اى مستحكمة
فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او تعسر زواله سميت ملكة والا يكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة واعلم
منهما بعارض مفارق للفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة كالكتابة مثلا
يكون فى ابتداء حصولها حالا واذا استحكمت صارت هى بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد يكون صبيا ثم يصير رجلا فالحال
فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وان نعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افرادها على
موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد اخر فيتفاوت كل حال الموضوع فى تلك الكيفية شيئا فشيئا حتى ينتهى الامر الى فرد
اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه وهى اى الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات
المحسوسة انواع خمسة لكثرة المباحث ذكرها اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم تتمة الكيفيات النفسانية من اللذة
والالم وغيرهما النوع الاول الحيوة قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها مستتبعة اياها وفيها اى فى الحيوة مباحث
ثلثة الاول فى تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان لكل نوع من انواع المركبات العنصرية مزاجا
مخصوصا يناسب الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تع
فالحيوة لكل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى وتفيض منها اى من تلك القوة سائر القوى
الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرفات الاخرى والحاصل انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى على طبق نوع حيوانى فاض
عليه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعث منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة لاجل المنافع
ودفع المضار ولكل ذلك تقدير العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان
وقد يتوهم ان الحيوة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا

فلذلك

فلذلك قال ابن سينا فى كتاب القانون [illegible] فعلى هذا التوهم اما ان الحيوة هى قوة الحس والحركة او هى قوة التغذية والتنمية [illegible]
المذكور اما ان الحيوة [illegible] للعضو من الاعضاء [illegible] الحيوان [illegible] العنصرية [illegible] التعفن والموت
الذى ان عضو المفلوج [illegible] الى ان يذهب الامر وليس اى العضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال فى العضو الذابل [illegible]
الا ان قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها
للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فتدل عليها قوله ويوجد اى الحيوة فى العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لتعفن [illegible] مع عدم
قوة التغذية فيه وايضا قد يوجد فى النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه [illegible] كل [illegible] من الحيوة وقوة التغذية [illegible] الاخرى
فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات [illegible] جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية
وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان [illegible] المعقولات [illegible] ما اختص من
[illegible] قال ابن سينا اما الاسم ان القوى اى قوة الحس والحركة مفقودة فى المفلوج وان قوة الغذاء مفقودة فى
الذابل لجواز ان يكون الفعل اى الاحساس والحركة والتغذية قد تخلو عنها [illegible] القوى الموجودة فيهما لمانع منعها عن فعلها فى الاول
ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز
ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم القوة المقتضية وكذا المفقود فى العضو الذابل هو التغذية [illegible]
القوى المقتضية لها [illegible] فى النبات [illegible] الحيوة [illegible]
[illegible]
[illegible]
الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة [illegible] مركب من العناصر [illegible] مخصوص [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ان الجواهر [illegible]
لا [illegible] الحيوان [illegible]
اى لا شرط البنية المخصوصة [illegible]
والذى [illegible] الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية المخصوصة [illegible]

على جزء مثلا قيام العرض الواحد بالكثير وانه مع كثرة [illegible] ان يكون كل واحد من الجزءين في قيام الحيوة به مشروطا بالآخر ويلزم الدور فان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذاك وبالعكس او يكون احدهما في قيام الحيوة مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح [illegible]

[illegible]

ان الصورة [illegible] فان الحصول [illegible] العلم هو الوجود الذهني [illegible]

[illegible]

الوجه الاول انه انما يلزم كون الانسان ابيض واسود لو حصل فيه صورة السواد والبياض اي ماهيتهما موجودة بالوجود العيني المسمى
بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام اما ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت
ان معنى الوجود الذهني انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجود غير اصيل وعلمت ايضا انها اي الصورة العقلية محاكية للامور
الخارجية المتصفة بوجودات اصيلة في اللوازم التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها لكانت [illegible] من قبيل كون المحل
اسود وابيض كذلك المضادة من قبيل اللوازم للوجود العيني مدخل فيها فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو [illegible] عنه قطعا ولا اجتماع الضدين
وجواب الوجه الثاني بان الممتنع حصول صورة الجبل والسماء في ذهننا اي حصول الهوية المتصفة بالعظم المانع من الحصول في ادهاننا
لا ماهيتهما اذ ليس ما يمنع من حصولها فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون [illegible] الشبهة غلط وقع من جهة اشتراك اللفظ
فان الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الموجود بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق كل الامر المعقول
وهو الموجود الخارجي فظنوا امرا واحدا [illegible] اشتراكهما في الاحكام كلها [illegible] فساد الظن [illegible] ما جعلوا اي الحكماء العلم
امرا [illegible] مثالا وانه تجرد العالم والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات ما ليس
الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم هو حصول صورة مجردة عن المادة عند حاضر مجرد عنها والباس [illegible]
ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي
في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث قال كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته
فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة
ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغيره ذاته لا يحصل صورة اخرى جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل
المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواهب الصور ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل
فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في
الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض موجودا وصدور ابنا والاشيا [illegible] وبين سائر الاحوال
النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه
الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليس عدمية لانها تمتاز عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدمية لكان
عدم ما يعاندها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا وانما
الجهل المركب وهو ايضا ثبوتي المحل عنهما معا كما في الجماد فلا يتأتى ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نعقل
نعقل كون الشيء مجردا ثم نطلب كونه عالما ولو كان [illegible] كونه عالما ثم بيان [illegible] ان عالم هذا [illegible] دال
ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة لصحاحه ولو لم يكن بذلك كل الحالة العلمية فهي موجودة اما حقيقية او
اضافية اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لانا [illegible] حاصلة الحجارة وعلم

مساكل فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء الاخر بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك للاول المجردة والجاد ليس
مجردة قلنا هذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول اما ان يكون امرا اخر مغايرا للصورة وذلك اما ان تكون عليه [illegible] وان [illegible]
واما الاضافة فلا شبهة في حصولها لا انا نعلم بالضرورة ان الشعور الاخص لا يحصل الا اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به ولعلها هي محل
تحقق نفس الاضافة المسماة بالشعور اولها جزء حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في العرض من ماهية العلم فهو المحصل
كلامه والحق على الكل ما عرفته والعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وصفاته اذ
يلزم ان يحصل في ذاته صورة مساوية لذاته وصفاته وكل اجتماع المثلين لعيب عنه بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها
موجودات ذهنية والمثل لا يمتنع ... الا اضافة ذاته ... صورة ذاته ... المستحيل حلول المثلين في
محل ... بان علم الشيء بذاته وصفاتها علم حضوري لا حصولي ومعنى كل المعلوم ... حاضر
عند العالم ... لحصول صورته فعلم الشيء بذاته ... العالم والمعقول والعقل في الوجود العيني ... بعض العقل والمعقول
فان قلت كيف تصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة ... لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف في تحقق
النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها عاقلة لا تكون عين المعلوم من الاعتبار ... ان يكون معلومة
لشيء ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ... الاضافة
واما الاشكال الوارد عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي
في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة هو تعلق ... الاستاذ
الذي لا يتوقف على وجود المضاف اليه الذي ... والذي الوصف المقتصد الثاني العلم الواحد الحادث قبل يتعلق بالكثير
لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية على ما ... تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا خفاء في العلم الواحد
الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة ... مذاهب الشيخ الاول ... من الاشاعرة يجوز مطلقا كعلم القديم وانه لم ... لا يتعلق
بمعلوم ... في العلم ... الا وانه يلزم ... ما احتج ... لا يصح ... تعلق ابتداء
بكل القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتي مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين
فقاسوا والفرق بين العلم والقدرة في كل منهما ... مذهب الشيخ الى الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى
ذلك مطلقا اذ ليس ... متعلقه ... تعلقه ... يجوز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون
احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات غير متناهية ... وقد عرفت ... ضعيف جدا لان العلم الاول في نفس الامر ممنوع
وعدم ... الاشياء ... الى ... ان كان ... ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصل كون
تعلقها بمقدورين واكثر ... تعلقها بمقدورين الاشاعرة ... ولا ... هذا ... على الشيخ
الثاني ... ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالاخر ضرورة ان الشيء ... مسد نفسه

وخصوصا ما لم يعرف ابا و كل فصل مشكل على كل الاتي الحضور الكاسعيد لان على ان الايم والمشايخ المغاربة نصيب من علم
الحروف [illegible] الى اصل البيت [illegible] بالشام [illegible]
وان كان اى ايضا لا يعلم علمه اى ما علمه من الحضور الكاسعيد [illegible] البطلان [illegible]
[illegible]

[illegible]

ابو ها سم الاتحاد و [illegible] واللام [illegible] المجلسى [illegible]
[illegible] المجلسى [illegible] الكلام [illegible]

والعلم لا يتعلق [illegible]
[illegible]

والثاني يبطل [illegible] التعلق المطلوح اقول في حقيقة اي حقيقة العلم [illegible] المعلوم [illegible] التعلق [illegible] هذا العلم [illegible]
الآخر واذا اعلم الآخر انعكس الحال فلا يتصور في العلم الواحد [illegible] العلم بالآخر [illegible] هذا الدليل الثاني [illegible]
[illegible] كونه متعلقا بامور متعددة وصارت [illegible] المتعلقة [illegible] متعددة كالعلم الواحد [illegible]
الموجود تعلقه [illegible] بالمحل القابل [illegible]
[illegible]
[illegible]
بالضرورة الوجود [illegible] القياس [illegible]
واما الجواب عن اجتماع النظرين [illegible] المعلوم [illegible]
العلم بهما [illegible] اجتماع النظرين [illegible] المذهب [illegible]
مختار القاضي وامام الحرمين [illegible] العلم بها [illegible] العلم [illegible]
كالقديم والحادث والسواد والبياض [illegible] الاحكام
من العلم بها [illegible] الاحكام [illegible] العلم [illegible]
مطلقا [illegible] العلم [illegible]
واليه الاشارة بقوله [illegible] الاحكام
[illegible] الاحكام [illegible]
تعلق علم واحد [illegible] الاستغناء [illegible]
موجبا للعالمية [illegible] مع الاتفاق على انه [illegible] العالمية [illegible]
موجبة [illegible] متعددة [illegible] العالمية والقادرية [illegible]
صفات متعددة للاحكام المختلفة [illegible] بالضرورة والاتفاق [illegible]
الجامع [illegible] العالمية والقادرية [illegible]
[illegible] العلم بالشيء والعلم بالعلم [illegible] العلم [illegible]
الاضافة مع العلم [illegible] الاضافات [illegible]
[illegible] العلم بالشيء العلم [illegible] العلم [illegible]
[illegible] العالم [illegible]
الائمة [illegible] رضي الله عنهما [illegible]

فانهما معنيان موجودان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف [illegible] المحصل اي [illegible] الجهل المركب الذي هو ضد

العلم [illegible] فامتناع الاجتماع [illegible] المتضادة [illegible] الجهل [illegible]

بالنسبة الى المتعلق [illegible] مطابقة او لا مطابقة [illegible] العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق [illegible]

[illegible]

[illegible]

عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان بعين حال العلمين بالنسبة الى امور كثيرة حاصلة

البصر بالقياس الى امور كانت في نفوس مثل حاصل الى النفس فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صور [illegible] مطابقة

الامور المختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت متساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة [illegible]

[illegible]

[illegible]

مباحث شريفة

وهي مراتب العقل اي تعقل النفس الناطقة للاشياء

في هذه الصفحة تتضمن

وتفحص معنى العقل وتفسيرها وانه على اي معنى يحمل وعلى كم يطلق

على وجه المرادفة واما تصورها اي تصور الصدق ثم موضوع العلم فكل الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو الذي لا يتوقف بعد تصور الطرفين
على نظر وفكر ويتوقف على تصورهما ما لا اشتباه فيه ثم ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا بعد توقف [illegible] التصديق
الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على انه نظري من تصورهما قلت انه [illegible] اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما
وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا فلا يكون ح التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري فلا حاصل لهذا الاعتراض
الى مسلك الضروري فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز ان يكون من جزائه نظري فيتوقف
التصديق على النظري في جزائه [illegible] حكمه عن نظر كاسب له في جزائه فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان
فسرناه بما لا يتوقف على نظر اصلا والمتوسط من جزائه لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق حينئذ ضروري
فان عد نظريا لزم انحسار التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما وكذا توقف اي توقف العلم الضروري
على ضروري لغوه فلا وجه ايضا الى مسلك الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز توقف الضروري على
ضروري لغوه وان قلنا ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري لغوه فان قلت التصديقات الضرورية [illegible]
تصورا تسبه الى اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يعتبر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق وكذلك ان
يحمل قوله فان قلنا [illegible] فان الضروري المعتبر بما لا يتوقف على علم سابق [illegible] على ضروري لغوه والنظري
ايضا والمعتبر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي يكون مفرداته نظرية [illegible] لا يتوقف على نظر [illegible]
كما سبق له بالقول المقصد الخامس عشر ابو هاشم على الاصلح لم كان العلم المستحيل فانه اي المستحيل ليس بشيء والمعلوم شيء
فههنا علم لا معلوم له وهو اتفق العقلا على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو ساقط فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق العلم
فاذا قيل المستحيل متعلق العلم وليس بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق العلم ليس متعلقا له قال الامدي لو اصطلح على ان
متعلق العلم اذا كان محالا لا يسمى معلوما واذا لم يكن محالا يسمى معلوما لكن هذا الاصطلاح [illegible] قال المص [illegible]
ان لا لفظ [illegible] ثم [illegible] الخطا مطلقا عطف على لفظ [illegible] في الصحة [illegible]
وقد لا يمكن كلامه اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما [illegible] ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي ليس
له سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل [illegible] من حيث [illegible] بخصوصيته فلا يمكن ان يتصور [illegible]
مقصور وان مطلق المستحيل انما يعقل بنسبه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي
تعقلناه بين السواد والبياض [illegible] في العقل [illegible] بطريق المقايسة [illegible] على سبيل النفي بانه يحصل انه
لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض ثم يعقل منا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما هو امتناع
السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل [illegible] بان يعقل امر نسبته
اليه تعالى كنسبة [illegible] او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى [illegible] فلا يمكن ان يعقل المستحيل [illegible]

من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات العقلية او التمثيل وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم يتعلق ذلك
العلم من حيث ماهيته [illegible] ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متصور [illegible] فالمستحيل [illegible]
اصلا [illegible] المقصد السادس عشر محل العلم الحادث [illegible] كان متعلقا بالكليات
او بالجزئيات [illegible] عند اهل الحق [illegible] ان يخلقه [illegible] من اجزاء بدن الانسان وغيره الا ان
[illegible] محل العلم هو القلب [illegible] ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب [illegible] قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها [illegible] على قلوب اقفالها
[illegible] المتكلمون في بقاء العلوم [illegible] على بقاء العلوم الضرورية
والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي [illegible] والا لزم ان لا يكون المكلف بها
حال بقائها مطيعا او عاصيا [illegible] الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه
ابو هاشم [illegible] وقال الحكما محل الكليات النفس الناطقة المجردة [illegible]
متعلقة بها اي متصرفة فيها [illegible] الحواس الظاهرة والباطنة [illegible]
اي الناطقة المجردة [illegible]
[illegible]
[illegible]
والمحكوم [illegible] الكليات [illegible]
[illegible] النوع الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة
[illegible] الارادة [illegible] اعتقاد النفع
[illegible] اعتقاد النفع او ظنه [illegible]
[illegible] الاعتقاد او الظن [illegible]
الارادة [illegible] الاعتقاد او الظن [illegible] من قبيل الاعتقاد او الظن
[illegible] الاعتقاد [illegible]
[illegible] النفع او ظنه [illegible]
[illegible] اعتقاد النفع [illegible]
[illegible]
الفعل [illegible] العلم والاعتقاد [illegible]

الیه دون الوصل الی ... لم ... الاولی ذکرنا من تعریفی الارادة انما هو علی رای المعتزلة و اما الارادة عند الاشاعرة فصفة
مخصصة لاحد طرفی المقدور بالوقوع والمیل الذی یعقلونه لا ینکرون الشاعرة لکن کل المیل لیس ارادة فان الارادة بالاتفاق
صفة مخصصة لاحد المقدورین بالوقوع ... المقصد الثانی من هذا النوع ... الصفة المخصصة ... المیل ...
مشروطة بالمیل ... اعتقاد النفع ... حصول ... فلا یصح تفسیر مطلق الارادة بالمیل

[illegible]

المحققين من الاشاعرة والمعتزلة على ان النهي غير ... الارادة ... [illegible]

السادس قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها ... [illegible]

[illegible]

مباحث القدرة وهي النوع الرابع من الكيفيات النفسانية

[illegible]

تعلق قدرة العبد بها والمنع ... بامر قدرة العبد في فعل ... اصلا ... في حين الصورة المفروضة ... مانع اقوى منها

[illegible]

... الصانع على الوحدانية لا تخلف الاثر ... القدرة والنقص ... الحدوث

... تعلق القدرة ... المقدور ...

[illegible]

وجوابه تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكانه اي امكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا نسلم ما ذكرتم من ان

الفعل ليس ممكن الحدوث في حال كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو اثر القدرة [illegible]

[illegible]

زمانا يكون مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول [illegible] علم ان الايمان عصيان [illegible] العمل

للعصيان ويوجد القدرة على التكليف في العصيان وايضا فيكون اعذار الكفار بحيث قبولها الدفع المواخذة عنه [illegible] مكلفا

غير مقدور له ما دام لم يكن قادرا على الفعل قبله يجب دفع المواخذة عنه بعدم الفعل المكلف به [illegible] اجماع الامة ولو جوز تكليف

الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له لجوز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مع انه ليس مقدورا له [illegible] التكليف [illegible]

كونه غير مقدور [illegible] انه لا يصح [illegible] تكليف [illegible] جواز التكليف بالخلق المذكور وقلنا الفرق

[illegible] الايمان من الكافر [illegible] وان لم يكن مقدورا له [illegible] بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه ليس

له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان التكليف بخلقهما [illegible] ان يكون [illegible]

الشيء متعلقا للقدرة او يكون [illegible] متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن [illegible]

بالمقدور [illegible] الذي هو الكفر مقدور له حال كونه [illegible] الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعلا ولا تركا فلا يجوز

التكليف به واما ما ذكره من قصة الاعذار وعدم قبولها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها فرع

للمعتزلة مبني على مذهبهم في القدرة الحادثة الاول هل يجوز خلو القادر عن [illegible] جوزه ابو هاشم [illegible] مطلقا وفصل

الجبائي فجوز اي الخلو عن [illegible] المانع [illegible]

في الافعال المباشرة [illegible] الافعال المولدة [illegible] ان القدرة الحادثة لا تخلو عن [illegible] عند الاشاعرة [illegible] الفرع

الثاني [illegible] الافعال المقدورة [illegible] الى [illegible] الافعال [illegible]

مثل حركة اليد [illegible] الى [illegible] اي الافعال الخارجة عن محل القدرة [illegible] حركة الحجر [illegible]

الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتعلق [illegible] الفرع الثالث اتفقوا على انها [illegible]

يوجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا [illegible] في كيفية تعلقها [illegible] القدرة الحادثة تتعلق بالفعل [illegible]

وجودها تتعلق بالمقدور في الحالة الثانية فقط [illegible] في الحالة الثالثة [illegible] الحالة الثانية [illegible] الرابعة

لا تتعلق القدرة [illegible] الحالة الثالثة [illegible] وقال [illegible] القدرة [illegible]

بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة [illegible]

[illegible] الحالة الاولى [illegible] القدرة [illegible] الفعل [illegible] يفعل

وفي الحالة الثانية [illegible] الفعل [illegible] يفعل [illegible] في الحالة الثانية

يفعل وقال ابن المعتمر [illegible] مطلقا [illegible] ابو هاشم [illegible] المضارع

اذا اطلق [illegible] الاستقبال [illegible] الحال [illegible]

الاستقبال الفرع السابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال

الجوارح

الجوارح ان يكون [illegible] الخامس [illegible] واستعمال

[illegible] السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا منه

الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل [illegible] الممنوع [illegible] قادرا عليه في حالة المنع [illegible]

ان يكون الممنوع [illegible] الفعل [illegible] العجز والمنع [illegible] القدرة [illegible]

[illegible] القدرة [illegible] المقدور [illegible] القدرة سواء كان المانع [illegible]

الى الحركة [illegible] الثقيلة [illegible] الحركة [illegible] المضادة [illegible]

[illegible] شرط من شرائط [illegible] العلم بالفعل المحكم [illegible] الاحكام [illegible] القدرة عليه

[illegible] الفرق بين [illegible] الممنوع [illegible]

منه الحركة [illegible] الصحيح السالم عن الآفات [illegible]

[illegible]

السالم عن الآفات [illegible] فلم يعقل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] السابع [illegible] القدرة [illegible]

[illegible] القدرة الواحدة لا تتعلق [illegible]

ان القدرة الواحدة لا تتعلق [illegible]

لا تتعلق [illegible]

[illegible] المتضادة [illegible]

[illegible] الجوارح [illegible]

[illegible] افعال القلوب والجوارح [illegible]

[illegible] افعال الجوارح [illegible] القلب [illegible]

الافعال وكذا التكليف قال ش رابعها القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيها متضادين والقدرة الحصولية فانها تتعلق بافعال الجوارح
افعال القلوب قال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين على الاتفاق واجمعت المعتزلة على
ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات
اي تكلف القدرة الواحدة مثلا في محل واحد في وقت واحد وبعد ذلك الى المعتزلة وجعلوا الى من تعلق القدرة بالضدين
الضرورة انه لا يعني بالقدرة الا التمكن من الطرفين الفعل والترك وهذا التمكن قادر على علم الفعل وتركه الذي
من جنس ومناقضه فهو مصطر منها الى الفعل لا يقدر على الانفكاك عنه الا قادر عليه وهو لكن به علته اي على كون
المكلف قادرا متمكنا من الفعل بعث الله تعالى من الحكم السواد والحمرة على الافعال القلبية والقالبية وقد بان تعلقهما
بالمتضادات فتعلقهما بضديها اولى واحسن عن كل قالت ان اريد بكونه مضطرا الى الفعل غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد
انه مقدور ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فذلك هو اوسع ونظن معه الاشاعرة لا تخفى
مضطرا فان الاضطرار لمتنع الانفكاك الثاني القدرة الاولى ان من كان حائلا من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التحرك
جهة اليمين فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الاموي وليس
سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة الاولى قال
الامام الاولى ان القدرة يطلق على مجرد القدرة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى ضم
اليها الارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى ضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر والاشك ان نسبتها الى سبعة
منها القوة الى الضدين سواء وهي مثل الفعل والترك ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ومنها والاشك انها
اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي اي القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالمعنى اي القدرة
الاخرى سواء كانا متضادين او غير متضادين وكل الاصل والشرائط المعتبرة في وجود المقدور لان المحلول مخصوصة
كل مقدور لها شرط مخصوص هو متعلق بمجرد هاهنا بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الاولى اي العضلة المتعلقة بها
شرط لوجودها دون غيرها وهي مع الفعل لان يحصل المقدور لا تتخلف عن الموجود التام ولعل الشيخ الاشعري اراد
بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد
القدرة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين ومنه يحصل
ما يتعلق بعض الشيوخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة مستلزمة مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التاثير وقد قال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على ارادتها بالاشتراك
اللفظي وليس كذلك لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت حقيقتهما متخالفة بالماهية او بالهوية المقصد الثامن
العجز عرض مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم من المعتزلة فقال هو اي

اي العجز عدم القدرة ونفي كونه معنى موجودا احتج اي ابو هاشم على ما ادعاه من كونه وصفا اي فرق بين الزمن
الممنوع من الفعل بان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة من كونه زمنا وكونه ممنوعا مع سلامته وما ذاك الا ان الزمن
منه صفة موجودة هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع والتي جاز ان نجعلها اي التفرقة الضرورية عائدة الى العلم بالقدرة او عدمها
في الممنوع قادر على الفعل تمكنا قال الامام الرازي لا دليل لكون العجز صفة وجودية تضاد القدرة بل اما ان يحصل العجز عبارة عن عدم
القدرة ليس اولى من العكس سبق لان الامرين كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا في كون ان
القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة اولى بان لا يكون موجودة لان السلامة
عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وهي بالتمكن او ما يقابله وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة
كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وهذا هو حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز
وجودي ولعل الاشاعرة حصلوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه العجز انما يتعلق
بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فان من عجز عن العقود الموجود الى العام المعدوم فان التعلق بالمعدوم محال
محض لا حاصل ما سلاه وقال في هذا القول الثاني العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكر في القدرة وهو قول
ضعيف مع انه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود وانه مذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وهل هذا الا ان الزمن عاجز عن القيام
المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه لا سبيل له الى الانفكاك عنه وهذا القول اي تعلق العجز بالضدين سبع
وكل اي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وكذلك الى العجز متعلق بالمعلوم بكون
امتناع الصدق والقدرة متعلقة بالموجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا تعلم الى تعلق المعجوز عنه في هذا القول اما على القول
الاول فلا يصح التعلق بالمعدوم كما عرفت ومنه القول الاول الذي هو الصحيح انه اي العجز عند القدرة على الصح متعلقهما واحد والا
لما تضادا فان التعلق القدرة متعلق بالموجود كان يكون العجز متعلقا به ايضا ونظيره كل الارادة والكراهة فانهما لما تضادا
كان متعلقهما واحدا او تعلق بامر معلوم تضادا ومنه القول الثاني هو الاجماع على العلاقة بين الزمن عاجز عن القيام مع المعلوم
قال الامدي ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني انا نعلم تعلق العجز بالمعدوم لعدم علم تعلقه بالمعلوم فهذا مع ما حاصله الكون
المتعلق بها ليس ما يحصل لان القول ليكون عاجزا عن عدم الاتيان فيلزم انه مطلق العجز الاول لا يكون لي عجز عن
الاتيان فهل الفرات تعلق المعلوم القدرة الا الحنفي حكم بان المحاذرة انما تكون بالاشتغال الايجابي وانها لا تكون ضد القدرة
الحاصل للمستدل انه في العجز بسؤال المطالبة بالفرق اذ هو طالب بما هو صدقة تستفيد العقل الذي قدمها في
المرتعش ان ضحك عن القيام بالمعنى الاول من المعاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمقدور لها عجز عن بالمعنى الاول الا ان الاتيان
على العداوة وكان الشيخ يتوقف عليه في هذه المسئلة في الشريعة المقصد التاسع المقدور عام هو قسم العلم او لازم الفعل
ضد خلاف لمن قال منهم هو عدم الارادة فلا اي لا يكون المقدور مع الارادة وعلى القدرة وبضدها فانها تستوي كل في العادة

فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم بوجوب العلم فلان صاحب الملكة في صناعة اذا فعل افعالا [illegible]
افعال محكمة متقنة لا يقصدها اي لا يقصد تفاصيل احوالها ولو قصدها لم يقدر على مثل الوصف من الحسن والاحكام فان الكاتب اي الحاذق
[illegible] وفاقا لحدوث [illegible] القصد اليها ولو التفت وقصد اليها لعاقه [illegible] واما الاشاعرة فقالوا ان مقدورات
العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها المقصد العاشر في النوم ضد للقدرة فلا يكون في فعل النائم مقدورا
له فعلى الفعل الصادر عنه على اشتراط صدور الافعال [illegible] من النائم [illegible] صدور الافعال المحكمة العلمية
ثم القليل منها [illegible] الافعال القليلة [illegible] وان كان ذلك [illegible] النوم [illegible]
العلم [illegible] الادراكات [illegible] وقال الاستاد ابو اسحق [illegible] النوم [illegible] كما انه ضد العلم
الادراكات [illegible] وقال القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا [illegible] الافعال [illegible] العلم [illegible]
[illegible] قال الامدي [illegible] في العلم [illegible] المنام [illegible]
[illegible] المستيقظ [illegible] النائم [illegible] التشكك في
[illegible] المعقول [illegible]
قطعنا [illegible] ضرورة وكون [illegible] اكتسابيا [illegible] المستيقظ [illegible] النوم [illegible]
[illegible] النوم [illegible] العلم [illegible] الادراكات [illegible] النائم [illegible]
جواب [illegible] بالمحال [illegible] المتكلمين [illegible] المعقول [illegible] شرائط الادراك حالة النوم من المقابلة
وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة [illegible] من الشرائط المعتبرة في الادراك [illegible]
النائم ليس من الادراك في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب [illegible]
الادراك [illegible] الشرائط المعتبرة عند المعتزلة [illegible] الادراك حالة النوم خلاف العادة اي [illegible]
[illegible] الادراك في الشخص [illegible] النوم ضد للادراك [illegible] ادراكا حقيقيا من قبيل الخيال الباطل
وقال الاستاد ابو اسحق ان ما في المنام ادراك [illegible] النائم [illegible]
[illegible] الادراكات [illegible] اليقظان [illegible] التشكك [illegible] النائم [illegible]
التشكك [illegible] اليقظان [illegible] السفسطة والقدح في الامور المعلومة [illegible] الاستاد [illegible] الادراك
[illegible] الادراك [illegible] الانسان [illegible] النوم [illegible]
في النوم [illegible] الحس المشترك [illegible] المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة [illegible] المحسوسات الخارجية
[illegible] الى الحس المشترك [illegible] الصور [illegible]
[illegible] الصورة في الحس المشترك [illegible] مشاهدة [illegible]

كذا الصور [illegible] في الحس المشترك [illegible] القوة المتخيلة [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] الصور [illegible] الحس المشترك [illegible]
[illegible] الصور [illegible] المتخيلة [illegible] العقل [illegible]
[illegible] النفس [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] الصور [illegible]
[illegible] في الحس المشترك [illegible] الحس المشترك [illegible]
[illegible] النفس [illegible] العقل الفعال [illegible] المبادي العالية
[illegible] النفس [illegible]
[illegible] النوم [illegible]
[illegible] الناس [illegible] المعقول
[illegible] المتخيلة [illegible] الخيال [illegible]
[illegible] الامور [illegible]
[illegible] الكلي الى التعبير
[illegible] النائم [illegible] الصور التي [illegible] المتخيلة [illegible]
[illegible] العقل الفعال [illegible]
[illegible] النائم [illegible] الرؤيا
[illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] الخيال [illegible]
بالحواس الظاهرة [illegible] القوة المتخيلة [illegible] الحس المشترك [illegible]
[illegible] المتخيلة [illegible] الصور الخيالية [illegible] الحس المشترك
[illegible] الامور الخارجية [illegible] الصور [illegible]
[illegible] النوم [illegible] المنام [illegible] الاخلاط الاربعة [illegible]
[illegible] القوة المتخيلة [illegible] الانبياء [illegible]
[illegible] الجبال [illegible] الالوان [illegible] المتخيلة [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] اضغاث الاحلام [illegible]

التشبيح
[illegible] التشبح
تصور الرؤيا [illegible]
حقيقة الرؤيا والمذاهب فيها وقد ذكروا في هذا المبحث اضغاث احلام [illegible]
اضغاث احلام الرؤيا [illegible]
النوم ضد الادراك
[illegible]

[illegible]

بل اشتبه لم يرجع للمعول متوجها على القدرة مع العجز الاول المطلق فمن يمكن من حمل مائة من فقط ولا يمكن من حمل مائة [illegible]
مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اذ هي حمل المائة الاخرى وهذا هو الموافق لكلام الاصل [illegible]
بالعجز واما القدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها [illegible]

[illegible]

بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة
بالنسبة اليها فيكون ايضا حكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع مما يدركها
من جنسها ايضا فالمزاج وانه من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات
فليست القدرة من جنس المزاج [illegible] الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب [illegible] اللغوب و[illegible] بصدور عنه
افعاله بقدرته واختياره وهو اي المزاج يمانع القدرة في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة مغايرة للمزاج المعين الثالث
بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعاله الشاقة
من باب الحركات ليست بكثيرة الوجود في اكثر الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى [illegible] ولازما اما المشهور فهو القدرة التي يكون
الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان من زاول الحركات الشاقة
اذا انفعل عنها [illegible] الانفعال [illegible] الشيء ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ
وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة [illegible] الصفة المؤثرة في الحيوان لازما هو
الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك
[illegible] فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود ويسمون الحصول والوجود فعلا وان كان [illegible]
[illegible] الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل [illegible] هذا الامكان قوة [illegible] الامر الذي [illegible]
[illegible]
[illegible] في هذا المقصد [illegible] القوة التي هي جنس القدرة [illegible]
[illegible]
[illegible] الانسان
[illegible] الانسان [illegible] فالاولى
[illegible]
[illegible]
[illegible] اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها
[illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] الامام الرازي [illegible] الاقسام [illegible] العام

[illegible] القوة [illegible] الامكان [illegible] الامكان [illegible] القدرة على الشيء
الذي يعلق بهذا الامكان [illegible] القدرة [illegible] الارادة [illegible] العلم [illegible] الامكان المقارن
[illegible] القدرة [illegible] هذا الامكان [illegible] القدرة [illegible] القدرة [illegible] القوة
[illegible] الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة [illegible] الامام الرازي [illegible] هو الذي
يصح منه الفعل و[illegible] اللازم للقدرة [illegible] الامكان الذاتي المقابل للفعل [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] القوة [illegible] الامكان الذاتي [illegible] الامكان الذاتي [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] الوجود والعدم [illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible]
المقابل [illegible] بالقوة [illegible]
[illegible] الامكان الذاتي [illegible]
[illegible] القوة في العرف للقدرة [illegible]
القوة [illegible] القدرة على الافعال الشاقة [illegible] القوة بهذا المعنى للقدرة [illegible]
فان القدرة [illegible] القوة [illegible] القوة بهذا المعنى [illegible]
[illegible] بالقدرة على الافعال الشاقة [illegible] القوة [illegible] الانفعال والقوة بهذا المعنى [illegible] الكيفيات [illegible]
القدرة اذا [illegible] الكيفيات [illegible] المقصد الثالث [illegible] المشهورة [illegible] الخلق ملكة
[illegible] النفس [illegible] الافعال [illegible]
[illegible] الفعل
عن النفس [illegible] القيود [illegible]
[illegible] الخلق [illegible]
[illegible] القوة [illegible]
[illegible] القوى [illegible]
[illegible] الفضائل الخلقية [illegible]
[illegible] الاطراف [illegible] الاوساط [illegible] الاطراف
فالفضائل الخلقية [illegible] الاوساط [illegible] القوى [illegible] الرذائل الخلقية [illegible] الاوساط
[illegible] خير الامور اوسطها [illegible] للقوة الشهوية متوسطة بين
الفجور [illegible] القوة [illegible] والشجاعة [illegible] للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو

او الطرفين من القوة والجبن الذين هو تفريط والحكمة حيثية للقوة العقلية العملية المتوسطة من الجربزة التي هي افراط والغباوة والبلاهة

اي الغباوة التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة يسمى الجور

وفي الملخص تفطن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسما للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل

اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور

التي بصدورها افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد يتوهم مما نقلناه ان الحكمة المذكورة ههنا

مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا او لا ومالا افراط فيه لا

ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية حتى القوة العقلية النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل

ولعل وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة افضل من كل واحد من اجزائها الا الحكمة النظرية اذ الكمال الاشرف معرفته

تعالى وصفاته ومعرفة افعاله في المبدا والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته ولعل العادل ليس ممن دخل في العدالة الا ما يظهر

بادنى تامل في مقالهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق ملكة تصدر عنها الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر

ذلك في اصل القدرة وايضا الاحد الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر سيما ان

جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السوية فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل والصدق

خاتمة في بعض كيفيات نفسانية فرسية مما هي النوع الثالث والرابع الاول من هذه الامور الغريبة المحبة قيل من اللذة المحبة اللذة

لما الادة الكمال انسانية وشوقها على الماعدة محبتنا الله لذاته لذاته والتمثال الاوامر ونواهيه وقد يقال محبتنا الله سبحانه

كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار مقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفوارد

اما محبتنا الغير فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا لمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم على المنعمة

والولد للوالد والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند المعتزلة او الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله بعباده الكفر

لكن يريد الرضا وعندنا ان الرضا ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مراد الله ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه الثالث

الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك ام لا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده

ام لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولو لا ذلك لقال تارك خلق الاجسام وقيل ان كان مقصودا اي عدم الفعل

المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة وللترك متعلق اي بالترك يتعلق الذم والمدح والثواب

والعقاب على الاول اعني فيه القصد لم تكن كذلك قطعا وقيل اي الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل

وكف النفس عن ارادته وقيل هو اي الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصلح

اثر القدرة الحادثة ورد بان عدم الاستمرار مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة يصلح

ان يكون العدم اثرا للقدرة فالواو لابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون اذ كان لعدلها تركا للآخر فاذا لم يكن لعدلها

التفصيل في بيان الكمال الذي نقول للذائقة كمال هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان والاشكال الجميلة ١٧

وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللشامة كمال هو ادراكها للروائح الطيبة وللامسة كمال هو استماعها

ادراكها للكيفيات المناسبة بلمسها للسطوح اللينة الناعمة وللقوى كمال الحسية الباطنة كمال وللقوة العاقلة كمال هو ان يحصل فيها

بقدر استطاعتها جلية الحق تعالى بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته

الذاتية والفعلية ويحصل فيها النظام الوجود على ما هو عليه

تصورا وتصديقا على الوجه اليقيني المبرا عن شوائب الظنون

والاوهام فاذا حصل لها هذا الكمال فادركه من حيث انه من

حيث انه كماله وهو بعينه اللذة

او كلاهما معا وقد لا يتبع استعمال الحركة كما في تعلق بعض بالصعود الى السماء والحركة حركة للاضطرارية حركة الاختيارية

والاولى حركة الاضطرارية الصعود الواقع من بعض الامور الغير موجب الارادة هو التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة

من القوى العقلية والشهوانية والسوانح النفسانية فان لم يتبع احد الطرفين حصل التحير وان تبع حصل العزم وهذا اكمال الذي

ذكرناه في تفسير تفسير العزم لا يصح اذ لم يفسرها اي الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل الى الفعل

من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسر بها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة ليس مطلقا يكون موجبا والرضا في العزم

قد يكون جازما على الفعل الذي يراد بالصفة المخصصة النوع الخامس من انواع الكيفيات النفسانية تعدد الكيفيات النفسانية

وهي ان من النوع مقصودا لا الفعل الاول وللالم لا يحكمان لا كل عاقل بل كل حساس من الحيوان نفسه وحس من كل منهما

منها من جنسه ويجدها عامة احادها بالضرورة فلا يعرف تحصيل ما يستفاد الاحساس على الوجه الذي يحسها فاذا العلم ذلك

الماهية على وجه لا يمكن ان يحصل مثلها تطهر الاكتساب كما في سائر المحسوسات عامة ومنها ما لا يحتاج الى اتصاف بهم او بقصد

في المحسوسات بشيء ما ... حكم بالخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي

من حيث هو منافي والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والاستماع للطيبة والسماع للنغمات الطيبة المتناسبة للقوى

والجاه اي كالجاه والرفعة والمعلق للنفس كما ادراك معاني الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوى العقلية وقولنا من حيث هو ملائم

لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه شفاء من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة

غير ملائم بل مناف من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة ومن حيث انه مناف

الم الالم وهذا التعريف قريب من نحو قول الامام الرازي هو كل ان كون الاعلى الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان

فانا ندرك الوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وتعلم ايضا ان هناك ادراكا للملائم الذي هو الملائم ... فاعلم

واما ان اللذة نفس ذلك الادراك او غيره واما ذلك الادراك سبب للذة واما سبل يحصل اللذة عند الادراك

لذلك الادراك ام لا فلم يمكن حصول ذلك الادراك مع اللذة او لا يمكن لم يحقق شيء من هذه الامور بل غير متحقق

فيما في الكل اقام البرهان وكذا الحال في الالم وادراك المنافي فان قلت ... على عدم المنافي وقد يعتار

ان تصورها بديهي لا يحتاج الى تصور الملائم والمنافي وقد يعارض من ... على تصور لتصورهما اللذة والالم ويمكن ان تعريفهما

تصوراتهما مانع من الالتباس بل هو تصور مجاملي كلما في ما ذكر فيهما الاشتمال تصور كنهيهما وقال ابو بكر الرازي الطبيب

اللذة ليست امرا محققا موجودا اي الخارج بل امر عدمي هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما تصوره منها اي من اللذة

انما هو دفع الالم لان الالم كالاكل يدفع الم الجوع والجماع فانه دفع للم الدغدغة المني لا وعيته وبالجملة اللذة الا العود الى الحالة

الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والامتنع حيوان الالتكون ذلك اي دفع الالم و

ورده العقل ... اي لعدم الثبات حصول اللذة اذ العود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها في الامور المستقيمة لم يستعجلها فاذا

ثالث الحالة الطبيعية ... حصل ادراكها الذي هو اللذة ... اى اللذة وذكر

... من المعلوم ان اللذة ... ان تحصل اللذة ...

... بطريق سواء ... اللذة ...

وكل الشرح ... الشوق ... الامكان الشوق ... المطر ... والعنور على المال

بغتة ... الاطلاع على ... فان الانسان ... الاشياء ...

سبب الحصول اللذة ... الاشياء ...

... المغيبات ... الاحساس ... تفرق الاتصال ...

... ان الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال فقط ...

... تفرق الاتصال ... الاتصال ...

... والاسود ...

[illegible]

المقصد الثاني الصحة على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر [illegible] تنبيها على ان الصحة

قد يكون راسخة وقد لا يكون كصحة الناقه تصدر عنها اي يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير مأوفة وهذا التعريف

يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما

فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما خص الصحة وتعريفها

بالحيوان او بالانسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان [illegible] او يقال كيفية لبدن الانسان [illegible] كما وقع في كلام ابن سينا

اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من [illegible] من منطق الشفاء فانه قال ان الصحة ملكة في الجسم

الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة وكانه لم يذكر الحالة هنا [illegible]

لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة

هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة واورد الامام الرازي على [illegible]

الصحة من الحالة والملكة [illegible] من الكيفيات النفسانية [illegible] المرض [illegible] الكيفيات النفسانية

فلا يكون الصحة ايضا منها [illegible] سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال

[illegible] الامور المذكورة [illegible] الكيفيات المحسوسة [illegible] فان سوء المزاج [illegible]

[illegible] الكيفيات [illegible] الافعال سليمة [illegible] تلك الكيفية [illegible]

[illegible] المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية [illegible]

الكيفيات المحسوسة [illegible] من قبيل الانفعال [illegible] من الاقسام [illegible]

[illegible] سوء المزاج من المحسوسات [illegible] سوء التركيب [illegible] مقدار او عدد او شكل او وضع [illegible]

[illegible] الكيفيات النفسانية [illegible] من قبيل المضاف [illegible]

[illegible] واما تفرق الاتصال [illegible]

فلا يكون كيفية نفسانية [illegible] عبارة الاطباء [illegible] المرض كيفية نفسانية

[illegible] الامور المذكورة [illegible] الافعال [illegible] الكيفيات المحسوسة والوضع [illegible]

[illegible] سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض [illegible] ايضا

فلا يكون الصحة منها ايضا [illegible] الامور [illegible] المزاج الملائم والهيئة

الملائمة والاتصال الملائم [illegible] الاشياء المسماة بالمرض [illegible]

[illegible] كيفيات [illegible] الصحة عبارة عنها [illegible]

[illegible] واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا [illegible] الصحة [illegible] عنها ايضا الاول

ثم اللهم للملكة على الحالة الذكر واما يكون الكيفية النفسانية [illegible] الصحة [illegible] والحالة

[illegible] صحة [illegible] واسطة [illegible] الملكة غاية الحالة والعلة الغائية متقدمة في الذهن [illegible]

[illegible] الى الموضوع والى الصحة [illegible] يصدر عنها الافعال

[illegible] مبدأ الافعال هو تلك الملكة [illegible] الموضوع [illegible] للموضوع [illegible] الفعل [illegible]

[illegible] صدور فعل [illegible] على ان يكون كل منهما فاعلا [illegible] الموضوع فاعل الفعل السليم والصحة

[illegible] صدور الفعل السليم عنه [illegible] بواسطتها كما اشرنا اليه [illegible]

[illegible] الفعل هو الموضوع [illegible]

[illegible] الصحيح [illegible] السلامة [illegible]

[illegible] صحة البدن [illegible] الافعال [illegible] الصحة [illegible] محسوسة [illegible]

بالمحسوس [illegible] الصحة [illegible] المرض [illegible]

[illegible] الافعال عن الموضوع لها [illegible] الامراض [illegible] الحيوان والنبات [illegible]

[illegible] الحيوان او بالانسان [illegible] هذا الحد [illegible] المرض

[illegible] الكيفيات النفسانية [illegible] المرض [illegible] الصحة [illegible] المرض [illegible] الصحة

وفي الفصل الثاني [illegible] الشفاء [illegible] الفصل الثالث [illegible] المقالة السابعة ان المرض

[illegible] التقابل منهما تقابل العدم والملكة

وفي المباحث المشرقية [illegible] الامر الذي كان مبدأ للافعال

السليمة [illegible] الافعال [illegible] العدم والملكة [illegible]

[illegible] من قبيل التضاد [illegible] المرض [illegible] سلامة الافعال [illegible] الصحة [illegible]

[illegible] ابن سينا [illegible] واسطة بينهما اي بين الصحة

والمرض [illegible] الكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون

افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض [illegible] واسطة [illegible] الحالة الثالثة [illegible]

[illegible] الشفاء [illegible] الصحيح والمريض [illegible]

الواسطة [illegible] شروط التقابل [illegible] اتحاد المحل والزمان والجهة [illegible] شروط التقابل بين الصحة والمرض

فلا واسطة بينهما اصلا [illegible] العضو الواحد [illegible] ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور

واسطة بين الصحة والمرض [illegible] الشرائط المعتبرة في التقابل [illegible] بينهما

الواسطة فاما هو

اى انسلاخ الواسطة عنهما باعتبار شرائط التقابل فانه اذا اختل شى من شرائطه جاز ارتفاعهما فتعادح حيث الواسطة بينهما قال
ابن سينا ان من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرائط لانه لو راعى فيما له وسط وما ليس له
وسط تلك الشرائط من تعيين الموضوع والوقت بعينه فى زمان واحد ويكون الجزء والاعتبار والجهة وجب ان لا يجوز ان يخلو
الموضوع عنهما كان يشكل ذلك الوسط فى الاطلاق واما فى انسان واحد ولعضو واحد منه عضو ولعمر فى زمان واحد فلا يمكن ان يكون
اما معتدل المزاج مستوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يجعل الصحة والمرض بحيث
ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها بان يشترط فى حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض فقط كمن عينه صحيحة ...
بعض اعضائه ... فى كل وقت فيخرج كل صحيح منه ومرض منه وان لا يكون ... استعداد ... الزوال
فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط فى حد المرض انه جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات فيخرج الامور المكونة
من حيث اعضاء ويثبت الواسطة قطعا الا ان الشيخ ... يكون لفظيا الفصل الثالث من فصول الكيف الكيفيات المختصة بالكميات
ومنه معضلات الاول انها اى الكيفيات المختصة بالكميات عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين
للعدد وكذلك الاولية والتركيب ... العوارض الذاتية للاعداد وكمعطلة التثليث والتربيع اى كالتثليث والتربيع ... عارضان
للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس ... الحساب العارضة للسطوح ... الاضلاع واما مع غيره كالخلقة
فانها مجموع شكل ولون عارض للكم المتصل ... مع الحساب ... قال الامام الرازى ومن الانواع
من الكيفيات ... الكيفية التى ... للكميات ... ذلك ... كالشكل
العارض ... كالخلقة فانها كذلك ... الذى هو الشكل ... الخلقة عارضة للجسم الطبيعى ... اولاه
لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية ... من حيث انها كمية شى مخصوص وكلا القسمين ... للكمية
ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى ... الجسم ... ملونا اى سطحه ملون ... فى
الخلقة حاملة الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم ... على ... ان يكون اللون والضوء ... النوع
من الكيفية ... السطح ... الضوء ... فى ... الجسم ... الصور
... بالسطح والمساواة ... وكالزاوية ان الزاوية كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات
مع غيرها ... الضلعين بالسطح ... سطح ... الزاوية هى الهيئة
الامر المركب ... والضلعين والسطح ... الزاوية المسطحة ...
مطلقها المتساوى للزاوية ... الزاوية المسطحة عارضة للسطح ... خطين ... احاطا
... خطان ... فى سطح ... السطح ... الخطين المتصلين ... الزاوية ... الزاوية على المقدار ... الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل ...

والحق ... احاطتهما بالسطح احاطة ... احاطتهما به ... كما اذا كان الخطان ... المنحنى ... الخطان ... ان ... كان خط
لم يحيط معهما ... وان يكون ... الخطان ... او ... السطح ...
... الاحاطة ... الشكل العارض ... على ... الى ... على ...
من ... اذا اتصل خطان على نقطة ... الى ... احاطة
اصلا ... الاستقامة ... الزاوية على التعريف المذكور ... الكيف ... الزاوية ... الكم ... المتساوية
فانها ان ... الاكبر ... الزاوية ... ان ... الكم لكون
الزاوية ... المسطحة بانها سطح احاط به خطان ... عند نقطة ... الخطان ...
الاستدلال ... لو كان ... العارض ... بالزاوية ... لا يكون ... بحيث ... لحاجوز
ان يكون ... الموضوع الذى هو الزاوية ... الكم ... فى الشكل ... بواسطة ... الكم ...
اى ... الزاوية ... انها ... بالتضعيف ... فانها ... التضعيف ... والعدم بحيث ...
... واما الحادة فانها ... بالتضعيف ... الكم ... بالتضعيف ... الكون
الزاوية القائمة والحادة المذكورة ... الكم ... الزاوية ... المقول ... بالتضعيف ... تسمل
البطلان ... فان كل زاوية ... بالتضعيف ...
لا تبطل المنفرجة ولا الحادة التى هى اصغر من نصف قائمة او اكبر منه ... الزاوية فى الجهة ... الاخر
ثم ... تضعيف المنفرجة ... بطلان ... اذا اضعفت ... الاستدلال ... الكم
... انها لا تقبل الانقسام ... الوتر
... الخط ... المستقيم ... التخيل الصحيح ...
... الزاوية ... خطين ... الحاس ... الصغر
... الكبرى ... الزاوية ... ذهب ... الى انها امر عدمى ... السطح ... نقطة مشتركة
... خطان ... الزاوية ... المقصد الثانى
قال المهندسون الخط المستقيم ... النقط المفروضة عليه ... ان لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
وقالوا انه اذا ... على حاله ... الخط المستقيم ... حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة
وهى شكل ... يحيط به خط ... نقطة ... الخطوط الخارجة منها اليه ... كل الخطوط سواء
... النقطة مركزها ... الخطوط الخارجة منها اليه ... الخط المستقيم المار
بالمركز المحيط ... قطرها ... نصف ... على وضعه ... الدائرة

وهذا مراد من قال انها سطح منتهى الخطوط

تحقيقا

الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى السطح
سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المحيط الى المحيط في
الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير كل المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة
والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل
يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه [illegible]
[illegible]

والون

واللون بحسبها اي بحسب كل الوجوه تتصف بالحسن والقبح فان الشكل اذا قارن اللون حصلت كيفية [illegible]
[illegible]
الفصل الرابع في الكيفيات الاستعدادية [illegible]
[illegible]

لم يوجد فيها التسلسلات المذكورة التي التسلسل فيها من غير انضباط [illegible] بعضها ببعض والمخلص لهم من برهان التطبيق
ونصح الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض وامثالها مما نعلم ضرورة
اى نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر او لم يوجد ولقائل ان يقول ان اريد ان الفوقية
مثلا من الموجودات الخارجية فممنوع بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان اريد ان السماء موصوفة بالفوقية في الخارج
فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا
خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان [illegible] فوقا بالفوقية التي حصلت مع العدم لا يكون [illegible] والا كان نفي
النفي [illegible] وهو محال [illegible] بان حصول الفوقية [illegible] عبارة عن اتصاف الشيء بها [illegible] متصفا وذلك لا يستلزم وجودها
كالاعدام [illegible] عن ادلة الخصم بانها انما تدل على ان بعض النسب موجودة في الخارج اى هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية لكن
نقول [illegible] من الاضافات والنسب امور موجودة في الخارج [illegible] انها اضافة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] تسلسل الامور الخارجية لجواز ان ينتهي السلسلة الى نسبة موجودة تكون
[illegible]
[illegible]
عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين الفصل الاول في مباحث [illegible] الالوان [illegible] الاول المتكلمون
وان انكروا سائر المقولات النسبية [illegible] بالاين ويسمونه بالكون والجمهور منهم على ان [illegible] الحصول في الحيز [illegible]
[illegible]
قائمة بالجوهر ويسمونه [illegible] الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة الحصول بالكون [illegible] الجوهر وحصوله في الحيز
وعلقه قال الامام الرازي في الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة للشيء [illegible] فاذا فرض ان حصول
الجوهر في الحيز [illegible] الحصول [illegible] الدور [illegible]
في المحصول الامام [illegible]
فلا نسلم لزوم الدور [illegible]
[illegible]
[illegible]
قيامها به والمفروض [illegible] الصفة من حيث وجودها

في هنا

ان كون م

اى منشأها [illegible] الحصول [illegible] بالجوهر والاوان [illegible] قيام الصفة على الحصول في الحيز [illegible]
الصفة القائمة بالجوهر [illegible] الحصول في الحيز [illegible] على الحصول [illegible]
ان يوجد تلك الصفة [illegible] الحصول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحصول في الحيز [illegible] المقصد الثاني [illegible] السكون [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] حصول الجوهر في الحيز [illegible]
ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصول [illegible] كان مسبوقا بحصول [illegible] السكون حصول [illegible]
[illegible] الحركة والسكون [illegible] الحصول [illegible] حصول
الجوهر في الحيز [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] السكون [illegible] الحركة [illegible]

ظاهر م

اى حصر م

ان الاكوان الاربع الاشياء المتعاقبة منهم من النظم حكل وقال الحركة مجموع سكنات في حكل الحيان فان قيل في ابطال ما التزمه هذا
القائل الحركة الا سكون انما ضد السكون فكيف تكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين لا يكون جزء الآخر قلنا في رد هذا الابطال
ليس الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من حيث ضد السكون مع انه لا يتصور تضادهما اصلا واما الحركة الى الحيز طلبا
السكون فيه فانما الحركة الى الحيز بعض الكون الاول فيه وهو الحركة اى الكون الاول فيه حاصل للكون الثاني فيه فهذا من اشكل [illegible]
صفات البعض من اثبات الكون الثاني فيه سكون باتفاق ولا اتفاق ان الكون الاول [illegible] قال الامدي [illegible] الاشتراك
الوجه الشامل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكر لبعض صفاتهما وايضا يلزم ان يكون الكون الثاني حركة لانه
مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق وقال الثاني قال الامدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله
الا ان يعتبر اي الا ان يلتزم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان بعض الحركة ان لا يكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز الان مسبوقة بالحصول في
حيز آخر كما مر او على هذا الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون لغيره في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا
وهذا المكان في الحصول الثاني المعتبر في السكون المسبوق بكون لغيره يكون الكون في اول زمان الحدوث سكونا [illegible] ويكون
الحركة مركبة من السكنات كما يعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز [illegible] مسبوقة بالكون [illegible] حتى يلزمنا
ان يكون الكون الثاني حركة واما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الاعم من [illegible] الحركة او لو حمل على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهر [illegible]
ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة والقائل ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله [illegible] الحركة ما ذكره ارفع حكل الاشكال
لكن الكون الثاني مجموع سكنات [illegible] الكون الثاني سكون وليس جزء الحركة [illegible] ان جميع اجزاء الحركة سكنات
لان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة [illegible] الكون في اول الحدوث سكون عندهم وليس جزء الحركة اصلا والرابع في ان الكون
في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون [illegible] السكون بالحصول في المكان مطلقا كان حكل الكون سكونا ولم تكن الحركة
من السكنات [illegible] من الاكوان الاربع الاجناس كما عرفت [illegible] الكون المسبوق بكون لغيره حكل الحيز لم يكن [illegible] الكون سكونا
[illegible] الحركة من السكنات [illegible] الكون الاول في المكان الثاني [illegible] الكل الاول
[illegible] الحركة [illegible] الاجزاء [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] الاجتماع [illegible] المكان [illegible]
اي مكان خال عن [illegible] فالاجتماع [illegible] الا [illegible]
[illegible] اقسام الافتراق [illegible]
الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء [illegible] الى الآخر [illegible] عند من ظاهر [illegible]
الواحد [illegible] كل واحد منهما [illegible] او وضع [illegible]
[illegible] الاجتماع [illegible] الاجتماع [illegible] منهما

الاجتماع [illegible] ان يجتمعا [illegible] الزوج [illegible] على [illegible]
علماء [illegible] فمنهم من [illegible] ان الاجتماع [illegible] ان الاجتماع من مقولة [illegible]
[illegible] الكون اي الحصول في الحيز [illegible] الاكوان الاربعة [illegible] المتكلمين [illegible]
[illegible] الى الكون [illegible] الانواع [illegible]
[illegible] مسبوقا بكون [illegible] مسبوقا بكون [illegible] السكون [illegible]
[illegible] الاجتماع والافتراق [illegible] الاجتماع [illegible] الامور [illegible]
وقال الحكماء السكون [illegible] الحركة [illegible] السكون [illegible]
الحركة نفسه [illegible] الاكوان [illegible] المذكورة [illegible] الفصول [illegible]
[illegible] الاجتماع [illegible]
الكون الواحد [illegible] الاجتماع [illegible]
[illegible] الاجتماع [illegible] الكون [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] مكان
الى [illegible] الجوهر المتوسط [illegible] الكان
ساكنا [illegible]
[illegible] الجوهر المتوسط [illegible] الكل [illegible]
[illegible] الكل [illegible] الجوهر المتوسط [illegible] الكل [illegible]
[illegible] الجواهر المحيطة [illegible]
[illegible] الجوهر المتوسط [illegible]
المتوسط [illegible] الكل [illegible]
[illegible] الجوهر المتوسط [illegible] الجوهر المتوسط
[illegible] السطح المحيط [illegible] الجواهر [illegible] المتوسط [illegible] السطح
المحيطة [illegible] البعد [illegible]
[illegible] المتوسط [illegible] الجواهر المحيطة [illegible] الوسطاني [illegible]
المذكور [illegible] الجواهر المحيطة [illegible] الجمهور [illegible]
[illegible] الاستاد [illegible] الجوهر [illegible] الى جهة

المتوسط [illegible]

من المجاورة وان كل جوهر فرد [illegible]

ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على الكون العام [illegible] كما ذكر القاضي الفرع الثالث

الجوهر الفرد اذا ماس [illegible] كما ذهب اليه بعض المتكلمين

[illegible]

[illegible]

المواد ان البسيط متحرك او ملاقي [illegible] ومن تلاقي القوم [illegible] لم يدركه [illegible]

[illegible]

حد الحركة لارسطو

ان يكون متحركا او الا يكون والثاني هو الساكن لان السكون [illegible] عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك [illegible] الحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال
اول لما بالقوة [illegible] من الموجودات فاما ان يكون بالقوة من كل وجه
[illegible]

[illegible]

لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى فنفيها تفاوت فيهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف
المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فان القوة مع الفعل [illegible] والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت
كانت بالفعل لم يكن هناك قوة متعلقة بها [illegible] الى حدود المسافة وتلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما اطلع
عليه فقد انكشف بذلك ان الحركة كمال ما ليس للمذكور الجسم الذي هو بالقوة [illegible] فيما يتادى اليه ذلك الكمال [illegible]

[illegible]

وهو المراد بعلم ما هو وقد سلف شيء من مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم امتداد المسافة ... الزمان

في الخيال الحركة والزمان المتصل ... الامتداد فارجع اليه المقصد الثالث في المقولات التي تقع فيها الحركة ... الى

ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها يتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة ...

لتلك الحركة ... المقولة ... على سبيل التدريج ...

التسود مثلا ... السواد ... السواد ... الاشد ... اشتداد ...

[illegible]

[illegible]

كان القول بان الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافي القول ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وماصه

من الاجسام مقدار [illegible] الى [illegible] بان [illegible]

[illegible] الصورة [illegible] في الافلاك [illegible] مادة [illegible] الاخرى وكل مادة منها [illegible]

[illegible] والتكاثف [illegible] الاجسام [illegible]

[illegible] الصور النوعية من الاجسام الفلكية [illegible]

من الاجسام العنصرية [illegible] ان يكون [illegible] مساويا [illegible]

[illegible] التخلخل والتكاثف [illegible] الحركة الكمية [illegible] الانفصال [illegible] الاجزاء [illegible]

[illegible] الاجزاء [illegible] اسم التخلخل على الانفصال [illegible]

[illegible]

وبعض

معقول لكن مبدأ هذا التباعد والتعين فلم ... الاجزاء الا الامور الخارجة عنها فعلى كل بالكامل حتى يظهر ترك ما سواه من جنس العوالي

قال قلت اذا كان كل واحد من اجزاء متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الكل ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم

حركة الاجزاء عن اماكنها وانما ان يكون مجموعها الكل واما الكواكب فمع تحركها حركة ... على القول بان المكان هو البعد ويطلق

الاستدلال على حركتها لما يطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية ... الرابعة من تلك المقولات

الاين وهو التحرك في الاين ... قال المتكلمون اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة

المتبادر في الاستعمال ... على الاوضعة ... ثم ان في الحركة ...

[illegible]

المعاقبة لان المحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشي منهما خاليا عن الصورة وكون المحرك صورة وحالا لكونه متحركا

بحال البعض وفيه بحث [illegible] المعاقبة [illegible] الزمان

حركة [illegible] المحرك [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الازمنة الواقعة [illegible] الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه

[illegible] الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر [illegible]

الاخر [illegible] حركة [illegible] الحركة عنها [illegible] المحرك [illegible] الكيف [illegible]

[illegible]

[illegible] الحركة [illegible] المحرك

[illegible] المادة [illegible] الصورة الا [illegible] الصورة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] بالقوة [illegible] الصورة [illegible] الصورة

[illegible]

[illegible] الحركة [illegible]

[illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الزمان [illegible] الزمان [illegible] الزمان

[illegible] الاشتغال [illegible]

[illegible] الزمان [illegible]

[illegible] الزمان [illegible] الزمان [illegible]

[illegible] الاشتغال [illegible] الزمان

[illegible]

[illegible] الاشتغال [illegible] الزمان [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الحركة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الحمية من جميع الاجسام وسياتي الكلام عليه وايضا فلانها اي الحركة التي علتها الحمية اما المطلوب فيمتنع على الحركة عنه اي حصول
ذلك المطلوب بقاء الحمية التي هي علتها فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته واما لا المط فيتحرك الجسم حينئذ اما الى جميع الجهات
معا وانه محال بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة وحدها ايضا لانها باقية
[illegible] فيلزم دوام معلولها الذي يقتضيه [illegible] والحركة ليست باقية لما عرفت من انها متجددة ومتقضية فيلزم ايضا دوام الحركة
بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الاجسام ساكنا طبعا [illegible] بل العلة الحركة الطبيعية
هي الطبيعة مع حالة غير ملائمة لها فان لكل [illegible] تتحرك طبعا الى ملائم اما في الاين كالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف
كالماء المسخن قسرا واما في الكم [illegible] فان هذه الحالة المنافية ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم ليعود الى الحالة
الملائمة [illegible] الحركة بحسب [illegible] الحالة المطلوبة فاذا وصلت الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانعدام
احد جزئي علتها [illegible] ان [illegible] غاية [illegible] والشعور [illegible] الحركة
الطبيعية التي لا شعور معها [illegible] الحالة التي لا يلائمها مقتضية للحركة [illegible]
ليس الحركة الطبيعية [illegible] على الشعور والارادة [illegible] ان الفعل
اذا [illegible] فان كان له موضع فم اقدام الفاعل على ذلك الفعل [illegible]
الى الفعل [illegible] الشعور [illegible] الامكنة [illegible]
الاجسام [illegible] الملائم له [illegible] الحركة [illegible] المكان [illegible]
على الشعور والارادة [illegible] الاجسام [illegible] الحركة الطبيعية [illegible]
الحركة الارادية [illegible] النفس [illegible] الحركة التي هي [illegible]
النفس [illegible] نوع واحد من الاجسام [illegible] الحركة الارادية في كل النوع [illegible]
التصور الكلي [illegible] الى الحركات الجزئية سواء [illegible] الارادة [illegible] التصور الكلي [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] النفس [illegible] الحركة [illegible]
تصورات جزئية [illegible] ارادة جزئية [illegible]
الاختيارية الى مكان [illegible] ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة [illegible] المسافة التي [illegible] الحركة [illegible]
الى [illegible] الارادة [illegible] بمجموع الحركة الى [illegible] ارادة جزئية متعلقة [illegible]
وكل الجزء من المسافة الذي [illegible] ارادات [illegible] الارادات في النفس والحركات
في المسافة [illegible] والحركة واما علة الحركة القسرية [illegible]
الخامس الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي سببها الفاعلي [illegible]

الحركة تقتضي امورا ستة
ما به وماله وما فيه
وما منه وما اليه والمقدار
اي الزمان

اي [illegible] الثالث [illegible] الرابع [illegible] الحركة اي المبدا
الخامس [illegible] الحركة اي المنتهى [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] السادس المقدار
اي الزمان فان كل حركة تكون في زمان بالضرورة [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] السادس [illegible] ان الحركة متعلقة بامور ستة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] العرض الواحد [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] المسافة [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الانواع
[illegible] الانواع
[illegible] المسافة [illegible] الحركة في مسافة
[illegible] الحركة في مسافة [illegible] ما منه وما اليه [illegible]
[illegible] الوحدة الشخصية
الحركة [illegible] ما منه وما اليه [illegible] الحركة [illegible]
مبدا معين ومنتهى معين [illegible] الجسم [illegible] الى [illegible]
[illegible] الى [illegible] السواد [illegible]
[illegible] المبدا والمنتهى [illegible] الحركة [illegible]
الجسم من مبدا معين الى منتهى معين [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الاختلاف [illegible] مسافة [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible]
الحركة في زمان [illegible] الحركة في زمان
عن الحركة في زمان [illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible]
وحدة [illegible] المسافة [illegible] المبدا

[illegible]

السفار ان ما بين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان
الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فيما بين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد
من صعود الحجر عن المركز وهبوطه عن المحيط فكيف يكونان متضادتين فالمطلوب بطلانه والحق ان يكون نوع الطاقة
نحو النار [illegible] عليه انه يلزم ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الاين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى
المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه والتضاد الحركتين المستقيمتين الصاعدة
والهابطة المتضادتين عن [illegible] والعدو لا لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد
لا لتضاد الزمان لعدم الانضاد [illegible] في الزمان فلا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية فلا [illegible] توارد
الزمان على [illegible] في المتضادين من الاصطلاح [illegible] والتوارد على الموضوع الواحد والكون [illegible] على قول انه
كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا انضاد فيه ولكونه عارضا للحركة فتضاد العوارض [illegible] تضاد المعروضات [illegible] التضاد في
الزمان لم يكن معروضا لتضاد الحركات ولا الحصول اي ليس تضاد الحركة بحصولها الاطراف التي هي مبادئ الحركات ومنتهياتها الا لاي
الحصول في الاطراف [illegible] الحركة فان الحصول في المبدأ انما يحصل قبلها [illegible] والحصول في المنتهى يحصل بعدها [illegible] تضادها
لا يجعل الحصول في الاطراف [illegible] الحركات [illegible] تضاد الحركات [illegible] من الاطراف [illegible] ماهية [illegible]
من حيث انها [illegible] متضادات [illegible] ان يكون مبدأ احدى الحركتين [illegible] المبدأ الاخرى ومنتهاها [illegible] المنتهى [illegible]
يكون تضاد الحركتين المتضادتين [illegible] فان الحركة من السواد الى البياض [illegible] تضاد الحركة من البياض الى السواد ولا التضاد بين
المنتهيين [illegible] الحركة من [illegible] الى البياض [illegible] الحركة من [illegible] الى السواد [illegible] الخلاف [illegible]
[illegible] اي [illegible] الحركتين [illegible] بالذات [illegible] التضاد [illegible] كالسواد والبياض [illegible] الحركتين
الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول [illegible] متضادان بالذات [illegible] اي [illegible] التضاد كالسواد
[illegible] بالماهية [illegible] التضاد [illegible] في الحقيقة [illegible] الحركة من احدهما الى الاخر [illegible] بالعرض
اي [illegible] بالذات [illegible] التضاد [illegible] المركز والمحيط [illegible] اي [illegible] من [illegible] البعد [illegible]
[illegible] العكس [illegible] متضادين [illegible]
[illegible] الصاعدة والهابطة بالذات [illegible] في موضوع [illegible]
عليه الخلاف [illegible] الحركتين [illegible] في الحركة المستقيمة الاينية الصاعدة والهابطة [illegible] بالتامل
[illegible] اي [illegible] مبدأ الحركة [illegible] الحركة والاخرى
[illegible] المبدأ [illegible] المبدأ [illegible] متضادة [illegible] التضاد [illegible] المبدأ [illegible] المنتهى [illegible]
لا بالعرض [illegible] المبدأ والمنتهى [illegible] التضاد [illegible] العارض [illegible] الحركتان متضادتين

على ما بين ما مر في الصاعدة والهابطة [illegible] العارض [illegible] الحركة فلا يكون تضاد [illegible]
على تضاد الحركتين [illegible] المحيط [illegible] الحركة [illegible] الحركتين [illegible]
[illegible] مبدأ [illegible] منتهى [illegible] في الحركة المستقيمة [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] الحركة المستديرة [illegible] المتحرك [illegible]
يكون مبدأ [illegible] ومنتهى [illegible] الحركة [illegible] ولا منتهى [illegible]
ولا [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] الحركة المستديرة [illegible] بالفعل [illegible]
ولا [illegible] حركة الفلك [illegible] بالفعل [illegible]
بالنوع [illegible] الحركة المستديرة [illegible] مبدأها ولا منتهاها [illegible] مبدأ
الحركة [illegible] الحركة [illegible] مبدأ لها
[illegible] الوضع [illegible] الحركة [illegible]
مبدأ [illegible] بالفعل [illegible] مبدأ ولا منتهى بالفعل
[illegible] الحركة [illegible] الانعطاف [illegible]
ومنتهى بالفعل [illegible] الحركة [illegible] مبدأها ومنتهاها [illegible] بالاعتبار
[illegible] الحركة [illegible] المبدأ والمنتهى [illegible] العارض [illegible]
احدهما الى الاخر [illegible] التضاد [illegible] السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف [illegible]
[illegible] المبدأ والمنتهى [illegible] الحركة [illegible] المبدأ والمنتهى [illegible] التضايف فان
المبدأ [illegible] المبدأ [illegible] المنتهى [illegible] المبدأ والمنتهى [illegible]
مبدأ [illegible] المنتهى [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] مبدأ الحركة [illegible] التضاد [illegible] في موضوع [illegible]
[illegible] المبدأ والمنتهى [illegible] الاجسام
[illegible] مبدأ [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] المستديرة [illegible]
بالذات [illegible] بالاعتبار [illegible] الحركة [illegible] الفصل [illegible]
المبدأ والمنتهى [illegible] الحركة [illegible] تضاد الحركات [illegible] تضاد المبدأ والمنتهى

الحركة المستقيمة تضاد الحركة المستديرة والا لكانت كل [illegible] اطراف المستقيم المستديرة [illegible]

[illegible]

المقصد التاسع [illegible] من المقولات [illegible] مقولة الكم [illegible] بالعرض [illegible] انواع

[illegible]

على الحركة اذا قيست الى حركة اخرى فهو اما اسرع واما ابطأ ... التي تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى في زمان اقل من زمانها

وبطيئها اي الحركة السريعة ان تقطع الاكثر اي المسافة التي مقدارها اكثر ... الزمان المساوي ... تساوي الحركتين في المسافة

[illegible]

الى آخرها والطول يقابل للاعراق ... مع كونها ابطأ من

الحركة الفلكية ... الحركة ... الطبيعة

[illegible]

[illegible]

كالأب والابن والعاقل والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى لو اضيف احد المشهورين الى صاحبه وصح انعكاس [illegible] واما المضاف

الحقيقي بالنسبة [illegible] الانعكاس [illegible] الابن [illegible]

[illegible]

المواقف

[illegible]

جسما طبيعيا يكون الجسم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية قلنا المراد

[illegible]

قابل للانقسام كما هو مطلوبنا وقد احتجوا ايضا بان كل من النقطة عرض غير سار في محله والا لم من انقسام محله انقسامها [illegible]

كلها اعراض لكن الخط سار في محاله في جهة ولعله منقسم فيها الجهة فقط والسطح سار في جهتين منقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان

لها فلا انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة وانما تنقسم الى ماض ومستقبل فيقول ان الحاضر منها موجود

[illegible]

أما مع خط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة ووقوع الظل عن الكرة مع حركة الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت

في الارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي الى رأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى الارتفاع اعلى لم ينقص الظل اصلا

لكان القدر الواقع من شكل الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله [illegible]

[illegible]

وإذا لم يكن الأمر ما حكم معارضة وغير فرض في الذكور وقالوا لا الاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المطلوب الذي هو أصل الهيولى ... ما ذكره

[illegible]

وكيف يكون ... وأيضا ... أن الشخص ... الحقيقية ... الهيولى الشخصية ... التعاقب

الأحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد على الهيولى الشخصية ... الاتصالية

[illegible]

فائدة

وهكل محال في الاعيان ام لكونا ولعل شكان المجموع المركب من مادتي الجزء اعني مادة الكل بالفعل مادة الجزء [illegible]

[illegible]

فلا اتجه السوال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا اقل من تأخر الجزء في الوجود عن الكل [illegible]

الصورة فلو جردت عن المادة فلا تكون [illegible]

[illegible]

فلا

للزوم انتفائها الى انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة [illegible] على انتفاء الصورة المعينة وجوب انتفاء المطلق

عند انتفاء [illegible] الصور الجسمية [illegible] وورود الانفصال على المتصل [illegible] فان قيل ما ذكرتم انما دل على ان

الصورة المعينة ليست علة لها والا لزم من عدم [illegible] الصورة المعينة عدم [illegible] الصورة المطلقة [illegible] والصورة

الشخصية [illegible] الصورة المطلقة [illegible] الاشكال [illegible] على الاجسام [illegible] الهيولى الى

[illegible]

الجسم جارحا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه طالبا ان يحصل فيهما معا وهو ظاهر لما ان المكان القسري في جهة واحدة او اتي
الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوصل الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا او الكل محال فالمكان الطبيعي لهذا الذي هو البعض
الجسم البسيط المكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يتبع ما غلب ويجذبه الى حيزه فيكون
الكل الحاصل في طبعه طالبا له الكل الحيز وان تساوت البسائط كما فيه فالمكان الطبيعي هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير فيه
نظرا الى انه لو اخرج المركب المتساوي البسائط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم
المرجح فلا يكون كل المكان طبيعيا والسطح المتساوي في الحجم والمقدار ومختلفا في القوة فانه اذا انقسم مقدار ان تساويا في
الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية لثقل السافل اقوى مع القوة ولا يعتبر التساوي في بسائط المركب مع التساوي في القوة
الحجم والمقدار ودون تفصيل بينهما وتعلل الكون الى المركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان مما يمكن الامتزاج فالمولد
يتحرك بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مانعا للآخر في حركته او لا فان لم تمانعا افترقا ولم يجتمعا الا اتفاقا
وان تمانعا لكن يكون النار من فوق والارض من تحت فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر او لا فعلى الاول
يتقاومان فيحصل المركب في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه
لان الحركة الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز
الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة
كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا [illegible] الارض والماء [illegible]
في الميل الى السفل [illegible] بهذا الاعتبار وان تركب [illegible] حصل المركب في الوسط والا في حيز الغالب
هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب [illegible]
البسيط المخلوط والله اعلم **الفصل الثاني** من فصول المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الطبيعي الذي مر في الفصل الاول
حقيقته واجزاؤه واحكامه كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل الثاني مقاصد اقسام [illegible] الجسم ينقسم
الى البسيط ومركب [illegible] الانحصار فيهما [illegible] والجسم البسيط له معنيان مشهوران الاول [illegible]
بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو متصل واحد [illegible]
[illegible] والصورة [illegible] في الاسم [illegible]
بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط هو الجزء المقداري لا الاجزاء [illegible] الهيولى والصورة فانها اجزاء الجسم البسيط
والتساوي [illegible] الجسم البسيط [illegible] المقداري [illegible]
سواء تركب منها او لا والثاني من معنى الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع [illegible]
[illegible] في رسم البسيط الاول [illegible] جزؤه المقداري [illegible] والكل [illegible]

العناصر الاربعة [illegible] في الاسم [illegible] في الحد والمقدار [illegible]
الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم [illegible] العناصر [illegible]
جزء المقداري [illegible] العناصر والاعضاء المتشابهة [illegible] في الاسم والحد
[illegible] اجسام مختلفة الطبائع [illegible] العناصر [illegible]
الحس من اجسام مختلفة الطبائع [illegible]
من اجسام [illegible] مختلفة الطبائع [illegible]
[illegible] كالماء والارض والهواء والنار [illegible]
[illegible]
[illegible] بالاعتبار [illegible]
[illegible] البسيط [illegible] الاعضاء [illegible]
الحيوانية كاللحم والعظم [illegible] الجسم المركب [illegible]
جزؤه المقداري [illegible] العناصر [illegible] والاعضاء المتشابهة
وان [illegible] الجزء المقداري [illegible] اجسام مختلفة الطبائع
[illegible] العناصر [illegible] الاعضاء [illegible]
[illegible] الجسم البسيط [illegible]
[illegible] اجسام مختلفة الطبائع [illegible] الاجسام البسيطة والمركبة [illegible]
ومن ان الشكل الطبيعي للبسيط [illegible] الشكل الطبيعي [illegible]
الابعاد [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الشكل [illegible]
ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة [illegible]
[illegible] الشكل الطبيعي [illegible] الجسم البسيط [illegible]
الواحدة لا يفعل في المادة الواحدة الا [illegible] الشكل [illegible]
فان المضلع من الاشكال [illegible]
[illegible] الشكل الطبيعي للبسيط [illegible]
الجبال والتلال [illegible] الارض [illegible]

لها بالنسبة اليها انهى اى يكون الحسو ما على الارض كما هو مبنية على ان كل جزء او جزء من الكرة لما ان كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبته
طول الى قطر الارض كنسبة جزء من سبع عشر جزء من جزء الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون طول اعظم جبل عليها ما والى ما يعلم
فرسخان وثلث فرسخ عرض كل فرسخ الى ثلث او ربع فرسخ ما يلا على هذا لكل الحشو ما الى العالم ايضا اى ما يحيط بها الى بحلها الاخر
اى الاتفاق قولهم المذكور انطباع حكل السؤال لان الكرة الحقيقية لا تحصل الا بالتعدد والانضمام حتى يحصل مجموعة الكل مع التضاريس الارض
مع كل الحشو لان التقادير في كمال الكرة فالحق حقيقة الكل تستغنى عنها قطعا بل وصف فصل ان يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه
وقعت اشكال اخارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فاشتملها ما جزء من الارض ثم الى الهواء التى فيها فافظ لما يحصل فى هذا الشكل
فلا جرم صار شكل الارض على حكل الاشتمال المقتضى لشكل الحشو ما يشكل من وجهين شكلها الطبيعى شكل الاستدارة وشكل الا قطع اقتضاء طبيعتها
الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون الشكل المستدير الى الطبيعة الارض حافظ الشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى بعض كون الطبيعة
الواحدة مقتضية لشىء ومانعة عن حصوله كل الشىء حكون ما طلق قطعا احسن ان الطبيعة تقتضى شكلا مخصوصا واقتضاء ايضا كيفية حافظة للشكل
مطلقا فهذا الشكل الاقتضاء الحافظ الاقتضاء الاول بل لو كان اوطنى طبيعتها الكل لما زال الغالب الشكل ولم يزل الكيفية حارت
الكيفية حافظة للشكل القسرى وما نعه بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى لا استحالة فى ذلك الوجه الثانى الافلاك والكواكب فيها نعو الى جعفر
كل الكواكب فيها مختلفة بالعوارض لانها متساوية بمقادير الكواكب المختلفة الافلاك المالية لكل العرض والكواكب مختلفة بالمواضع ايضا الا ان
العوارض موجودة فى موضع العلك اى جانب منه ذكر فيكون الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة ونحو ذلك عن اهل الاخلاق
المذكور ليس مستندا الى طبيعة بل الى صورة متعددة فان الفلك قد يحصل اصول نوعية تعين كل شكلها لكن ابصار صورة
اخرى اقرب عنها لم افرى يحصل بها كل كوكب اول ورب فلا منع من ذلك لا يستحق فى الفلك الاول انه ما ومنهم صور الصورة
الاولى فقط لانقال حلول الصور المختلفة لكون الاختلاف الموجود او الاختلاف يستعد لها شيئه وليس ومن تصور حلول الفلك
لانا نقول انه منع انحصار احد الحاضر ان يكون اختلاف الصور بعض البسائط مستند الى انها تعود الى القول كلها جاز استناده الى
امر تعود الى القول لكن يتعلم انطباع صور نوعية بحسب الكواكب والتدوير وكان المركز وجه وانه اذا كان فى الفلك صور ما
كان فيه تركيب قوى من طبائع لا يكون بسيطا وانها اجاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هى مبادى افعال مختلفة جاز فى سائر البسائط
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يقع العالم المختلفة الاستحالة فان صور العناصر باقية فى الكل ومخصوصة فى صورة واقوى نوعية سارية فى
جميع اجزاء العناصر فيكون فى كل عنصر اشكال صور بانفسها والثانى بان معنى تركيب القوى ان يكون كل جزء من الجسم موصوفا بقوة منه
قوة اخرى حتى لو كان الجزء كاملة القوة وليس الامر فى الفلك كذلك لان الصورة الاعتدالية سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه فالحاصل
ان لكل صورة نوعية البسيط قوة واحدة نوعية مادة وليس فيه معنى الطبيعة الاشكال وستة الوطن الالف
الفاعل عند هم الاشكال المقتضية للحيوان والنبات متفاوتة فى العظم والصغر وضعفها من الملائمة والحفر فهى القوة المصورة قوة
ولعله قوة بسيطة مع الفصول فيها الاخرى اثام تقدم مواد شكل الكرة فى اشكال المختلفة فقد تحد عن هذا فلعلم بان فعلها اى فعل كل القوة

البسيط

القوى البسيطة فى مركب مع المادة التى يخلق منها الحيوان او النبات وليس للقوى البسيطة فى مادة مركبة من قوابل متعددة حال الا فى
مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من قسميها بالحلل جانباه بالرقة والثخانة مع ان طبيعة الواحدة فى كل من
المتمم اجمالا مختلفة فى البحث نحو ان ايضا ان يحلل افعالها فى الشكل واجيب عن ذلك بان المراد انما يفعل الواحد شكلا واحدا يجب
ان يكون متشابها فى الطبيعة مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف اصلا او يختلف فى بعض او القوا ايضا الا وجه منع وفعل
الطبيعة عن ان يكون متفاوتا لقوله على القول بان الشكل الطبيعى البسيط هو الكرة فالانا كلما كان اقرب الى المركز اى مركز العالم
الذى هو وسط الكل كما اذا كان فى قعر بئر مثلا كان التواضع الاتمام فيما اذا كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان ظاهر سطح
سطح الماء اذا على وطبعه اى موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال يقتضى طبعه مساوى نحو سطحه
الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى كما ذكر لا انها اسهل فى التصور وكما كان مقدار راس الاناء تساويا لمقدار قطر
دائرتان مركزهما واحد واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكبر تحدبا واقصر من القوس
الواقعة عليه من الدائرة الكبرى كما تشهد به التخيل كراس فى قطع مثلهما وكانت القوسان تحيطان بشكل مثل الهلال مملوء بالماء اذا
اذا كان الاناء اقرب فيخلو عنه اذا كان ابعد فتزيد الاول على الثانى بمثل القدر من الماء اعنى ما يملا ما بين قطعتين سطحين
كريين مرسومان على راس الاناء من توهم حركة القوسين على منتصفهما وهو مع الى طرفى الشمال اشار نقوا كما كانت الدائرة اعظم كان
التقعير فيها اكثر بالنسبة الى من فيه وقصر الوجه مثل هذا الجسم البسيط الذى الكل جميعه من اجسام مختلفة الطبائع كما انه
ينقسم الى كل جزء منهما ما تحت الافلاك والكواكب فى قسمان والعنصرى العناصر الاربعة ومنها تبدا واعد المركب منها اما او
والى ما الى العرض انما ينقسم الى الحسم بالبسيط واما الكواكب الفلك الاول وما ذكره الافلاك لا ينقسم من جهة الاولى الى الجسم الا الاربعة
الكلية القابلة بالوحدة بسبعة تشمل على التسعة على ان بعضها فى ملك اى مع ممتنعا فى جهات الافلاك التى هى قسيمه
الافلاك كما سبق على كل كثير بل رسته يظهر ان فيها جارة المركز والنمو مثلا لفرضه على المركز يسمى بالكرة اما التسعة الكلية فهى فلك الافلاك
سمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وسمى ايضا عندهم بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب مثل الثوب الاطلس وبالمحيط فى لسان
الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك
القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب السماوات الى سائر الافلاك على الواحد الى فقد بها الحركات المختلفة فى الجهة والسرعة والبطوء فيها شيئا
فانه لا بد لها ان يكون لكل حركة منها محل متعدد اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين فى جانب بل لا بد لكل حركة منها من محرك على
حدة ووصل على من ثبتهما الحجة وان الفلك ثم ليس القصير من قرا ايضا ان لا يقع على ذلك وسواء الجسم على ما ذكر من التوريث فانهم
وجدوا القمر يحجب سائر السيارات والثوابت على طريقه فعلم انه تحت الجميع ووجدوا القمر يكسف من الكواكب عطارد والزهرة
والشمس والمريخ والمشترى وزحل وينكسف بعض الثوابت ما عدا الشمس فانه يكسف الا ان القمر والمكسوف يصغر كسف المنحرف
لانها لا تشعاعها اذا قرب منها كلما حالة الحيلة المتطرفة فى العلوية بحيث وفوق القمر وبقى الاشتباه فى انها فوق الزهرة وعطارد
نستنتجه

او بحيثما اذا لا سبيل الى معرفة كل من الكسوف المعروف ... [illegible]

[illegible]

امتناع الخرق

[illegible]

لما احتملا ... [illegible]

[illegible]

واحدهما في غاية البعد عن الآخر فلا بد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ليكون ذلك الجسم المحدد كرويا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو

ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يحصل ان ... ما هو ابعد منهما الا على الكرية

من الاجسام المحددة الا الكرة ... واما البعد ... وسطا ... من اجسام ... بحيث يكون البعد اكثر

[illegible]

مبدأ الميل المنفرد لوجوده بالفعل وان وجد المؤثر ولا يتخلف الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس مع مسكن مستقيم لمسافة المقدرة
كما مر ووقع فرق ما فيه ومنها انه لا اضافة بينها الاجسام عما في الكرم المدرج هو التخلخل ومنها انه قيل هو اي المحدد وحده هو
المحرك بالحركة اليومية للملاحدة ووجه بانه تبعها الاجسام الا من تقدم قبل تمام اليوم بلحظة [illegible] فان الشمس اذا كانت محاذية
لجزء من المحدد وتحرك كل الى نحو المغرب وتحرك الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق لا محاذاة ذلك المكان [illegible] المشرق
فاذا دار المحدد دورة عادت الشمس الى وضعها الاول قبل تمام اليوم بلحظة وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات
وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها اشاهد او اعم حركات الافلاك لانها اظهر لما اخذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب
وغروبها [illegible]
[illegible]

[illegible]

امارتفاعه عن سائر المدورة بالاقطاب الاربعة وغاية البعد بين نصفي تقاطع المنطقتين بالنسبة للدوائر العظام وقطبا معدل النهار
الاعتدالان اذ يجب ان يقعا قطباها على الدائرة المارة بالمنطقتين فانها تقاطعهما على قوائم لمرورها باقطابهما وكل من
تقاطعها على قوائم فيكون قطب كل منهما بعيدا عن الاخرى فلذا فالقطعة كالحادثة بكل المارة وجب ان يكون قطباهما واقعين
كل منهما والواقع بينهما في منطقة المعدل وفلك البروج مستوى موضع تقاطعهما وبها الاعتدالان فيكون قطبين لمار بالاقطاب
الاربعة وهو ميل احدى الدوائر العظام بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او كوكب من الكواكب وتسمى هذه
الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة من
الدائرة بين المعدل وبين كل جزء من المنطقة يسمى ميل ذلك الجزء عن المعدل او اعظم ميول اجزائها سوى الانقلابين والقوس الواقعة
منها بين المعدل وبين الكوكب بعينه ... الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب بعده
اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وهو ميل احدى الدوائر العظام مار بقطبي
منطقة البروج ... والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين
ذلك الجزء من المعدل ... الكوكب عن المنطقة ...
[illegible]

علامة السنتين والثانية منهما تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار ... وسط السماء ... نصف النهار ...
السمت ... فوق الافق ...
[illegible]

التصف ص

قوس ص

غايه ص

فلا ينحصر مر الافق قوس ... وبين اعلى نقطتي المشرق والمغرب فاذا ... الارتفاع ... ابتداء السمت ... الارتفاع على نصف النهار ... السمت العام ... ش ۵

متعدد ... الافق ... وسط السماء اوائل السموت ... منها ... ص

ومدار ... وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بحركة المعدل ... الدوائر العشر العظام ...

وما هي علة امور موهومة لا وجود لها في الخارج ... من جهة الشرع ... على ابطال ...

[illegible]

العبارات الهائلة كالشارات الباطلة اخترعها لصاحبها اعني ذا الاسم العظيم الجسيم القاضي عضد الدين عبد الرحمن عافانا الله من قوارع ...

فانا نجد ابعادا وضعا معينا ثابتا من النسر الطائر والنسر الواقع

لا ان محيطاتها الدوائر المسماة بالافلاك الممثلة لمنطقة البروج ...

[illegible]

او من البناء وعلمه الحق منها عند نقطتي ق وسطه اى كه ط فهذا النصف منها اى من تلك النقطة تماس فهذا النصف او الخارج معه [illegible]

يكون الخارج في مركز وتسمى هذه النقطة الحضيض في النصف الاخر من الخارج منها اى من النصف الاول بالقياس [illegible]

[illegible]

لانه اذا اتخذ زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة في مسافتها اطول لا محالة اسرع

[illegible]

[illegible]

السادس ان الافلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انما تكون [illegible]

[illegible]

سكان في جانب الميل عن المدار ومنطقة البروج المنطبقين لكل امكن لهم ان يروا عرض حيوطه في حجم عطارد وعرض سماء كما انه مال اليه

وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من فلك ... المعالج للقطر المار بالاوج ... الحضيض ... ميل ... عن ... وكسبه بطوره

في كتبهم ... الحوالة ... الى ... المباحث ... كان ... الوجه الذي

[illegible]



[illegible]

السؤال الامام الرازي [illegible]

[illegible]

في تشكلات القمر فما قاله الخسوف للشمس جميع الاحتمالات العقلية لكن التشكلات [illegible] نور القمر [illegible]

[illegible] ما ذكرتم من الخسوف والكسوف [illegible]

[illegible]

مباحث العناصر والعنصريات

[illegible]

تعدد

اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات فيا لحواس من الارض [illegible] واحد التفاوت في ولو لا انه اي الثقل المطلق

الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجهات اقرب الى السماء فيرى الكواكب [illegible] اكبر وفي بعض الجهات [illegible] الكواكب

[illegible]

[illegible]

هذا المعتمد بان مواضع خط الاستواء والتي لا عرض ٥

الابخرة في الافق وزيادته حكمها بالنسبة الى الباصر لانها اى تلك الزيادة في غلظ الابخرة تقدر ربع دور الارض كما يظهر بالتخيل
الصادق ويتعين تلك الزيادة في غيرها اى غير زاوية الافق شيا فشيا حتى تكون كما يعلم الفرق بمقدار غلظ البخار وكما بالغ ابو سعيد الطاس
وقد ذكرنا انه اعتبرها اى كون البخار المتصل سبعون فرسخا اى غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر المقصد
التاسع في الارض ... [illegible] ... الى الاتصالات الفلكية فسال الماء بالطبع
الى الوهاد والمواضع الغائرة وانكشف عن الماء التلال والمواضع العالية ... [illegible] ... من وسط البحر ... [illegible]
الذي لا يمكن العيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف من المعمور من الارض ... [illegible] ... طبيعة الارض والماء ان تكون
معمورا فيه ... [illegible] ... الا لانكشاف
والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكروه يصح الى الفاعل المختار واسناد الفعل الى مجرد ... [illegible]
... [illegible] ... الى اجزائه ... [illegible] ... للعقل الى
... [illegible] ... الى ... [illegible] ... الاثبات ... [illegible]
التي يتكلفوها ... [illegible] ... والاسناد الحمع الى قدرته ... [illegible] ... عن ... [illegible]
الضلالة المقصد العاشر في ... [illegible] ... الجبال ... [illegible] ... اللزج ... [illegible] ... وتارة ... [illegible]
اى الموضع ... [illegible] ... من الامطار ... [illegible] ... فيظهر الجبل
... [illegible] ... قال الامام الرازي ... [illegible]
... [illegible] ... حصول ... [illegible] ... الرياح ... [illegible] ... الجبال ... [illegible]
... [illegible] ... الحيوانات ... [illegible] ... الاصداف ... [illegible]
... [illegible] ... الارض ... [illegible] ... الى ... [illegible]
انها ... [illegible] ... الاجزاء الصلبة ... [illegible]
... [illegible] ... الاحتمال ... [illegible] ... على الفاعل المختار ... [illegible]
... [illegible] ... الحمال ... [illegible] ... من ... [illegible] ... بارادة الله
... [illegible] ... بالوسائط ... [illegible] ... حقيقة ... [illegible]
المقصد الحادي عشر في ... [illegible] ... الكون والفساد ... [illegible] ... صورة ... [illegible]
صورة عنصر ... [illegible] ... الكون ... [illegible] ... النار ... [illegible]
كل ... [illegible] ... من ... [illegible]
الاربع ... [illegible] ... الارض والماء ... [illegible] ... الى الاخر ... [illegible]

... [illegible] ... من ... [illegible] ... الاجساد ... [illegible]
... [illegible] ... المواضع ... [illegible]
... [illegible] ... النار والهواء ... [illegible] ... الى الاخر ... [illegible]
هواء بالتسخين ... [illegible] ... النبات ... [illegible] ... الهواء ... [illegible]
... [illegible] ... الماء ... [illegible]
... [illegible] ... الطبيعة ... [illegible]
... [illegible] ... النار والهواء ... [illegible] ... الى الاخر ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ... كالماء والنار والهواء والارض ... [illegible]
... [illegible] ... الهواء الى النار ... [illegible]
... [illegible] ... الى الاخر ... [illegible]
... [illegible] ... العنصر ... [illegible]
... [illegible] ... العناصر الاربع ... [illegible]
العنصرية ... [illegible] ... النار ... والهواء ... والماء ... والارض ... الاربع ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ... العناصر ... [illegible]
المقصد الثاني عشر ... [illegible] ... العناصر الاربعة ... الاركان ... [illegible]
... [illegible]
العنصر ... [illegible]
... [illegible] ... العنصر ... [illegible]
... [illegible] ... الاركان ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

واى في الجوار فيها حوتم وذلك الجوار الدايم الاول من سبب عدم الكون ان يكون كل السببا للاجتماع في حال تعاد المركب وما يعا
من العود وابعد اى لا توسط بين الطالح والى الجزء الناري وحرارة الغطاء المودية الى الطرح المستتبع للصورة النوعية الحافظه
للتركيب على ان الصلاة الاوطب بالناس بنفسه استمساكا عن العود والحاجة الى جامع اخر وقد يعال الهوا جار فجاز ان لا يكون منضجا
وصعود الاجزاء الهوائية المركب بحاله يحتوى اجزاء او ان يكون تحلل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها او كون تلك الاجزاء الماء
بعد التحليل ماء او هواء بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة والماء وقع طول التركيب انه يكون
من اجتماع الماء والارض الغبار فيكون طاهرا والارض في النبات يتحلل من اجزائه وقد يحصل اجزاء طاهرة اذا لو تم لعدم جاء ادم
يكون ما ينبغى سبب التربع كما اذا العفنا البدن في موضع لا يصل اليه الهوا وحر الشمس او الكون على ما ينبغى انه يقبل الافتت
فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاء ومنهما يحصل للانسان الا انه متولد من المنى
المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذى هو نبات او حيوان وكل الحاصل منهما يعلم الحيوان الذى غذاؤه منهما كالكل اى جميع
المركبات من المعادن فانها في حكم النبات لعل اى ليجعل الى حصول انحلال العناصر الاربعة واشتمل ان الكل الذى اشتملوا على كون
النار من جملة الاربعة اشكل الا ان ما ورد ان الاعتقاد العلمى هو ان العلم بها سبب للكون منها ما لم الاجزاء ان لكون يكون في
مال اجتماعها الامتها بل لحلو اجد اباهم العيمشم فلكل الحال ماجزاء العادة المعتقد العالي على طبقات العناصر سبع اعلاها
الطبقة النارية الصرفة وتحتها ما ماس لمقعر فلك القمر وتحته اى تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء
الهوائية الحارة قليلا التى تتلاشى فيها الطبقة الدخانية المرتفعة وتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبههما ثم الطبقة الزمهرير
وهى الهواء الصرف التى تحدث فيها الاتحاد في الماء ولم يصل اليها الاكل الاشعة المنعكسة من الارض من الطبقة منشأ السحب والرعد
والبرق والصواعق ولا يكون صرفا بل بطبقة ثم الطبقة البخارية هى الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو ماء فيه الارض
ثم الطبقة الطينية وهى الفتية مع ما يليه ثم الطبقة الارضية الصرفة التى هى قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض
كل من الطبقات العناصر اقوال مختلفة والتحقيق في الاستقصاء عنها القسم الرابع في المركبات التى لها مزاج فصلا
الاكثر من المركبات الان هالك على اجزائها قليل مالعناصر الى ما له مزاج وسوى هذا الاكثر يشتمل الى ماله نفس اما نباتية او حيوانية والى ما
لا نفس له وهو المعدن ... فصول الفصل الاول في المزاج وفي ما يتعلق بها من ان الاولى انهما قالوا الصورة
الجسمية اى الصورة التى في الجسم التى هى مبدأ الاثار وهى الصورة النوعية يجعل اولا المادة مستعدة للتى حلت فيها ثم في ماده
فالصورة النارية تسخن مادتها مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وفي العناصر المتجاورة شرط التفاعل الواقع
من الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما ... بخصوص وقوة مخصوصة بالنسبة اليها فاذا حصل التجاور فلا مماسة امكن التفاعل
من الحس والطبع من شكل التفاعل الحاصل بحصول المجاورة اى ما كان في التفاعل الاولى كان بالمماسة التى هى الخارج المجاورة
والمماسة انما يكون بالسطح والاشتد ان كلما كان السطح اكثر كان المماسة بها اتم وذلك اى تكثر السطوح انما هو بحسب تصغر الاجزاء

واذا

٢٢٢

واذا اجتمعت على صورته كل منها العناصر المختلفة الكيفية التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا اجتمعت اجزاؤها
باصغر اطراف اطلاقها مما حصل ان الكامل عن العراها فعل وصورة كل منها في مادة الاخر وكسرت سورة كيفيته
كيفيتها حتى تحصل الغرض البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار فيفتر وايضا تلك الكيفية التى هى الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وحصل
كيفية بين الطرفين حتى الكيفية الحاصلة اقل حالى مال الى الحار وليست التى الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اى بين الحرارة
الصرفة والبرودة الصرفة فاذا انكسرت الحرارة عن المواد بالفعل وكذا تصير العنصر الحار تفعل صورته من ... العنصر البارد
... كما كان كانه ... حتى يحصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة
متوسطة في حدود من الاربعة العناصر المتشابهة في النوع تفعل في الارض الى حرارة الحرارة والعواص عن
الغالبين ويحصل التشابه بينهما من العناصر المذكورة في بعض العبارات تكون اجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية للاجزاء العنصر
الحار فلا تعاد من الواقع فلا تكون التشابه ... لا اقسام ... الى الحد للمجاورة كيفية متوسطة وان
كان كل واحد منها ما انما هو مع ... كيفيته كما هو ... الخليط ... كل الاجزاء الرطبة واليابسة اذا ...
عن كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع هو الكيفية المتشابهة يسمى مزاجا وما قيل في كل الاصطلاح المؤدى
الى الكيفية المذكورة ... اقل الامزجة اى هو المزاج ... كيفية متشابهة يحصل من تفاعل عناصر متضادة الاجزاء
الاجسام يحصل ... كل منها سورة كيفية الاخر قال الامام الرازي ان ... المتشابه والتفاعل لكيفية
المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ... الكيفية العامة ... الكيفية العامة بالاجزاء الا ان
تلك الكيفيات القائمة بكل الاجزاء متساوية في النوع ... وقال ايضا الكاسر ... الكيفيات ... المتضادين
... تكون ... الكاسر
موجود ... حصول الكسار ... منكسر ... يحصل الكسار الاخرى
المعلول ... الكيفيات ... الكيفية
الكيفية الواحدة ... الكيفيات ... عن كل
البسايط والاشكال ... ان التفاعل بين الاجسام لكون ... بالتماس ... يكون
بلا تماس ... الشمس ... الارض ... والاضاءة ... الاجسام ... منها
منها والمبصر ... والانفعال ... الاجسام ... الاوصل ان
الا بالملاقاة والتماس ... الفاعل ... صورة ... الفعل ...
... الشمس ... الكيفية ... في الشمس ... في العين ...
قطعا الا ... ان لا مانع في العقل ... كما ... ذكرناه ...

مذاهب

العرض وهو تكيفها وفي المباحث المشرقية الصورة انه لو كان [illegible] الاجتماع وتقوم على المشاهدة [illegible] الكلام ما وقع اجزاء الممتزج

ومن الاحالة ملاقاة ومساحة العقل [illegible] ملاقاة [illegible] كل [illegible] فيما [illegible]

[illegible] الاجسام [illegible] الاجزاء [illegible] الصور [illegible]

[illegible] الكيفيات المتضادة [illegible] الكيفيات كالحرارة والبرودة [illegible]

[illegible] الصورة [illegible] الاستعداد والضعف [illegible] الاجسام [illegible]

[illegible] الحرارة والبرودة [illegible] بالنوع [illegible] المراتب [illegible]

[illegible] الوجه الثالث [illegible] الكيفية [illegible]

[illegible] الصورة [illegible] بواسطة الكيفية [illegible] الصورة [illegible]

[illegible] البرودة [illegible] الكيفية [illegible] الكاسر [illegible] المنكسر

[illegible] الانكسار [illegible] المنكسر [illegible]

[illegible] الانكسار [illegible] المنكسر [illegible] الكيفية [illegible]

الانكسار [illegible] الوجه الرابع [illegible] النار [illegible]

[illegible] الكيفية [illegible] الصورة

[illegible] الصورة [illegible] الكيفية المنكسرة [illegible] الصورة

[illegible] الكيفية المنكسرة [illegible] المتوسط [illegible]

[illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الصورة [illegible] الحرارة [illegible]

[illegible] الكيفيات [illegible]

[illegible]

بالمعنى المذكور سابقا [illegible] صور البسائط [illegible] المركبات [illegible]

[illegible] المزاج [illegible] الافعال [illegible] المركب

[illegible]

هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج
فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازم من البرودة اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى باعتبار تساوي الكيفيات
وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط منها [illegible]
الخارج [illegible] او متساوية في الميل الى الجهات [illegible] فلا يغلب بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض
الامور المتساوية [illegible] بعضا [illegible] الى الافتراق التوجه الى الجهات الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق
قبل حصول الفعل والانفعال [illegible]
الذي [illegible] على حصول [illegible]
ولكون [illegible] الاجزاء [illegible] العلو كالنار والهواء في جهة السفل [illegible] الاجزاء المايلة
الى السفل كالارض والماء في جهة العلو [illegible] الاجزاء [illegible] فيحصل المزاج [illegible]
ثم [illegible] واما الامتناع [illegible]
[illegible] الاجتماع [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
كالحرارة الغالبة في الاسد [illegible] والبرودة الغالبة في الارنب [illegible] وهو موجود [illegible] المعتدل
الذي هو [illegible] البسيط اللائق [illegible]
[illegible] المعتدل [illegible] اقسام [illegible]
بالنسبة الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو [illegible] الاربعة بالنسبة الى [illegible] والى الخارج [illegible]
فلكل نوع من [illegible] المزاج [illegible] صورته النوعية [illegible]
كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان [illegible] من الخلق [illegible]
[illegible] النوع [illegible] بالنسبة الى
الانواع الخارجة عنه [illegible] الانسان [illegible] الفرس والحمار [illegible]
وذلك لانه المناسب [illegible] الاعتدال [illegible] النوع [illegible]
[illegible] العرض [illegible] الوسط [illegible] المزاج [illegible] النوع [illegible]
[illegible] النوع [illegible]
[illegible] الاعتدال النوعي [illegible] النوع في [illegible] افراده [illegible]
[illegible] النوع [illegible] من [illegible] النوع

ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته [illegible] الاعتدال النوعي [illegible] الاعتدال الصنفي
بالقياس الى الخارج هو الذي [illegible] نوع [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الصنف [illegible] القياس الى الداخل هو المزاج الواقع [illegible] العرض [illegible]
الواقع [illegible] الصنف [illegible] الا [illegible] في اعدل حالاته [illegible]
هذا الصنف [illegible] والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي [illegible] موجودا [illegible]
[illegible] الاشخاص [illegible] العرض الصنفي [illegible] بالنسبة الى الداخل هو الذي يكون [illegible]
[illegible] والاعتدال العضوي [illegible] بالنسبة الى الخارج [illegible] العضو [illegible] الاعضاء [illegible]
[illegible] العرض الشخصي [illegible] بالنسبة الى الداخل هو الذي [illegible] العضو [illegible]

البسيطة

[illegible] ثمانية [illegible] رطب [illegible] يابس [illegible] حار [illegible] بارد [illegible] او الرطب
[illegible] المركب [illegible]
حارة [illegible] باردة [illegible] الرطبة واليابسة [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible] المتضادين [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible] الحرارة [illegible] البرودة [illegible]
[illegible] الاعتدال [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الاعتدال [illegible] الاجزاء
[illegible] كان [illegible] معتدلا [illegible]
[illegible] البسيط [illegible]
[illegible]
المعتدل [illegible] الاعتدال الحقيقي [illegible]
[illegible] تساوي الكميات والكيفيات [illegible]
[illegible] الحقيقي [illegible] التساوي في الكيفيات [illegible] انواع المركبات
[illegible] الاعتدال الحقيقي نوع الانسان [illegible] النفس الانسانية [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] الاعتدال الحقيقي [illegible] الاعتدال [illegible] نوع
الانسان [illegible] الاعتدال [illegible]

[illegible] الحامس

فسكان كل واحدة من جانبي [illegible] بالاخرى ولان الشمس [illegible] سمت رؤسهم [illegible]

[illegible] الجنس الى الاخرى [illegible]

الميل الكلي [illegible] اقرب الى الاعتدال الحقيقي [illegible]

والحار وقال الامام الرازي [illegible] سكان الاقليم الرابع [illegible] احسن [illegible] واطول [illegible] واجود اذهانا واكرم اخلاقا

[illegible] الى الاعتدال الحقيقي [illegible]

[illegible] قال الامام [illegible]

[illegible] سمت الراس [illegible]

[illegible] سواد [illegible] من اهل الزنج والحبشة

[illegible] فوق افقهم [illegible]

[illegible]

226

اعدال [illegible] ما [illegible] الاعضاء [illegible] السبابة

[illegible] الاعتدال [illegible]

[illegible] الاعتدال [illegible] الاعتدال الذي [illegible]

[illegible]

[illegible]

الى نفس الصورة الذهبية الفضية [illegible] على اختلاط الكبريت والزيبق فالكل حينئذ بالفاعل [illegible] على [illegible] مما ذكر

كما مر واما القسم الثاني عن المنطرق من المعادن وعدم انطراقه اما لليبس [illegible] الرطوبة كالزيبق او [illegible] اما ان ينحل بالرطوبات

كالاملاح والزاجات او لا ينحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب واما ان تكون

منطرقة وهي الاجساد السبعة او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت [illegible] واما ضعيفة

التركيب فاما ان ينحل بالرطوبة وهي الذي يكون ملحي الجوهر كالملح والنوشادر والشب او لا ينحل وهي الذي يكون دهني التركيب

كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد [illegible] منطرقة [illegible] والصابر

[illegible]

الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس [illegible]

[illegible]

[illegible]

مبدا رحم

واحد ولا محذور فيه ولان القوم اسم لها اى للنفس من حيث [illegible] الآثار [illegible]

والكمال اسم لها من حيث [illegible] الحقيقة النوعية المستتبعة للآثار [illegible]

[illegible]

اسم النفس الا باعتبار تعلقها [illegible]

[illegible]

بان يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولكن لا يكون المني الا بعد عظم الاعضاء ... [illegible]

اربع قوى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونها خادمة ... [illegible]

[illegible]

حصول فعل الغاذية التي ... [illegible]

[illegible]

الكيموس

العكر الأردى

الدافعة بمنزلة ما هو حاصل في التحير ويدل عليه ايضا التي من علل العصبان وما نراه في المحقق من الانسان [illegible] ضمها الى قوى
محسنة يحرك معها عامة الاحشاء وكذا يدل عليه [illegible]
تعدد القوى وتغايرها بالذات [illegible] الحكماء [illegible]
الى جميع الافعال المذكورة الى قوة ولعله بالذات [illegible] ضعف [illegible] الاصل وفساد [illegible]
تعدد القوى وتغايرها [illegible] تعدد الالات والقوابل [illegible]
[illegible]

[illegible]

ويسمى

المسماة بما يعارضها وبالجملة في جميع [illegible] القسم الثاني في الحس [illegible] قواها الى [illegible] نفسانيه [illegible]

[illegible] القوى الطبيعية [illegible] المدركة اما ظاهرة واما باطنة [illegible]

القوى المدركة الظاهرة [illegible] على الادراك [illegible] الظاهرة على الباطنة [illegible]

[illegible] الحواس الخمس [illegible] البصر [illegible] الابصار [illegible]

[illegible]

الان [illegible] الابصار [illegible] هذه الحالة [illegible] الحواس الاخر [illegible] ان يكون

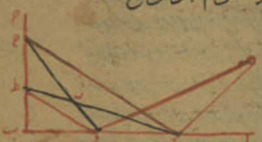
ادراك هذه الحاسة [illegible] الحواس الظاهرة [illegible] الانطباع [illegible]

[illegible] الانطباع [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



[illegible]

الى صورة فبطل القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث حاصل هذا الكلام في هذا المقام

ان قولنا انا نعلم علما ضروريا بان العين مع صغرها لا يمكن ان تحصل نصف كرة العالم الى قسمها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرة

[illegible]



[illegible]



[illegible]

[illegible]

السكون مع المماسة بتوسط الضوء واللون والشكل يدرك جميعها بتوسط حجر او بورد او صلابة او لين والذوق [illegible] العظم

بان تذوق قطعة كبيرا او العدد [illegible] حصلت [illegible] ويدرك الحركة والسكون بتوسط اللمس ادراكا ضعيفا

واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة [illegible]

فيه انه ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لابد له ان [illegible] نسبته الى اجسام اخر كان

بعينه قريبا منه [illegible] كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بتلك الاحوال من جهة حصل الشعور بكونه متحركا

ولعل هذا لا يدرك [illegible] في بعض الاوقات كراكب السفينة [illegible] كونه متحركا حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع

كونه ساكنا فانه لما لم يشعر [illegible] الى الشط [illegible] الى السفينة [illegible]

وهو [illegible] السمع والشم [illegible] العقل في العدد والعظم انه اشار الى متعلق المحسوس بالعرض [illegible] المحسوس

بالعرض [illegible] المحسوس [illegible] المحسوس [illegible]

[illegible] المحسوس بالعرض [illegible] المحسوس [illegible]

[illegible] المحسوس بالعرض [illegible] المحسوس بالعرض [illegible]

لكنه [illegible] المحسوس [illegible] حقيقة الحال [illegible] قد سمعت ان [illegible] بالسطح او

بالالوان [illegible] بالجسم [illegible] الشبهة في انه ليس [illegible] بالسطح والاخر بالجسم [illegible]

[illegible] السطح [illegible] الجسم [illegible] السطح [illegible] الجسم [illegible] العرض [illegible]

[illegible] الرؤية [illegible] الالوان [illegible] اللون [illegible] الرؤية [illegible]

[illegible] الرؤية [illegible] بالضوء [illegible]

رؤية [illegible] بالضوء [illegible] اللون [illegible]

متعلقة باللون [illegible] بالعرض [illegible] الامور التي سماها مشتركة بين الحواس [illegible]

محسوسة [illegible] الاحساس [illegible]

فيها [illegible] الكشاف [illegible] للون [illegible] معنى المحسوس بالعرض [illegible]

ما حكم الامام [illegible] هذا الاسم على [illegible] النوع الثاني

النوع المدركة الباطنة اي القوى التي [illegible] بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة او معينة في الادراك [illegible] الاول

الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة [illegible] كالجواسيس لها [illegible]

النفس [illegible] هذه القوة آلة للنفس [illegible] ادراكها [illegible] مدركة لها [illegible] الحس المشترك [illegible]

[illegible] الاول [illegible] مدركة للمحسوسات كلها [illegible] الحكم بعض المحسوسات على بعضها

ايجابا والسلبا مثل ان يحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فلابد في

الحاكم بالنسبة لابد ان يحضره الخصمان اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما والواقع

اخذ طرفيهما وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا

حاجة الى قوة اخرى قلنا [illegible] الجزئيات لا يدركها الا قوة جسمانية فلا يدركها العقل

فلا الحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية يدركها [illegible] ويحكم فيما بينها [illegible] ولو

في [illegible] الانسان [illegible] المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني

العقل اذ لا محل للقوى الجسمانية ادراك الكليات [illegible] فقد جاز ان يكون الحاكم [illegible]

هو العقل [illegible] الان [illegible] الدليل [illegible] الحاكم لابد ان يحضره الطرفان

فان قيل الحاكم هو العقل [illegible] ولا كلية [illegible] صور المحسوسات فيه [illegible]

يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها [illegible] صورها [illegible] الحضور

عند العقل [illegible] باجتماعهما في قوة واحدة بل يكفيه ارتسامهما في الات متعددة للعقل

كالحواس الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة

نراها دائرة وليستا [illegible] القطرة والشعلة في الخارج عن القوى المدركة خطا ودائرة

[illegible] كذلك انهما يكونان في الحس وليس الباصرة لانها انما تدرك [illegible]

[illegible] لم يدركه فيه [illegible] ارتسامهما على الوجه المذكور في قوة اخرى

سوى الباصرة وليست تلك القوة هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهي قوة جسمانية

باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات [illegible] ان يكون [illegible] ارتسامهما في القوة الباصرة [illegible]

[illegible] الباصرة لا [illegible] الاحساس [illegible] على سوء الاستقراء [illegible] البعض [illegible]

[illegible] الباصرة [illegible] الجسم [illegible] عنهما [illegible] فيها صورته [illegible]

[illegible] الصورتان في الباصرة [illegible] واحد [illegible]

الاستقامة او الاستدارة [illegible] البصر [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] وايضا ارتسام ما له امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض

في محالها وهو ممنوع فيه لان الاعراض [illegible] الصور الوجه الثالث ما نراه النائم و

المبرسم والكاهن موجود [illegible] صور محسوسة [illegible] اصواتا مسموعة [illegible]

فيها [illegible] فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان [illegible]

هذا اعتراض الامام الرازي

اصل

[illegible] الامام الرازي

عن غيبه والشاهد على حسب ما نشاهد الامور الموجوده وليس وجودها في الخارج والا راها كل سليم الحس فهو في المدارك وسواء كان المدارك جسمانى لا عقلى لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانيه لا عقلى لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانيه وليس حسا ظاهرا لتعطله في النوم ولان الرابع ربما كان مغموض العينين مع حداث يكون حسا باطنا ولعل القائل يقول لعل المدارك هو النفس كما من انها تدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عنده بالملل ايضا واحتج الخصم الثانى للحس المشترك بوجهين الاول ان حصول حبل من ياقوت وبحر من زئبق كما يرى في النوم لحدوث من بين النائم ضرورى البطلان فلنا ولا ينطبع الكبير في الصغير الصور انما المسبع يرتسم عند الكبير في الصغير كما مر الثانى كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان بالآلات والآلات كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل شيئا مما ذكرناه بالدماغ ومنكره مكابر لا نكاره ما يجده كل عاقل عن نفسه قلنا سلمنا توسط الالات فيه اى في الادراك الاحساسى ممنوع وما ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اى الدماغ ليس الحسن فيه اى ليس جزء منه آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم ثم اذ لا نزاع لنا فيه الثانيه من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك فهو شئ موجود بخزانة له وبه نعرف من رآه في زمان ثم تغيب عنه مدة ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغائبة عن الحس لامتنع معرفته اى لامتنع ان نعرف انه غاب المحسوسات عن الحواس الظاهره انه الذي رأى فيما سبق من الزمان وهو احتل النظام اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس ان يعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا تتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال المغايرة لما ثبت الاول قوة القبول غير قوة الحفظ لمدرك الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد عرفت بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول فلا يكون لقوة مغايرة فلا لان نجمع القبول مع الحفظ فكيف نقول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها الثانى الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف وهما اى دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان تكون هناك قوة واحدة قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت في الحس المشترك فهي مشاهدة بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات

عنا

الاعتراض للامام الرازى ٥

عنا ظلالا من تعاضد القوى بحسب الذات قلنا ولعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة يلتفت النفس اليها فيشاهدها ويعرض عنها فلا يشاهدها الثالثة من تلك القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو وفيه علية ان النفسية التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك فالحاكم لابد ان تدرك الطرفين والنسبة حتى يمكن الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك الرابعة منها القوة الحافظة وهي الحافظة للمعانى التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها نسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى عن اثباتها بما ذكرنا ثم الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعانى الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيهما بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت للنسان بالحواس والقوى بحيث لا يقوم لذى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فينازعها فيها ويحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطواعة فقد فاز فوزا عظيما ولنختم هذا النوع الثانى بحادث الاول عرف وجود هذه القوى الحس الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع اخرى الثانى محل الحس المشترك هو الخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما مقدود على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه الى مقدم البطن

هذا لم وتارة ص

لهام

الاول للمصادفة المحسوسات بالحواس الظاهرة اولاً والخيال موضعه لانه خزانتها التي تحفظها
ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في موخره على
قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الا
الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات التي في احد جانبيها ومن تلك المعاني الجزئية
التي في الجانب الاخر وتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي البطنين اي الاول والاخير من الصور
والمعاني المشهورة في الكتب المعتمد عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في موخرها
والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس موضع شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك كسائر
الحواس فكيف يصادمها الموذية الى الاختلال وانما عرف محالها المذكورة بالآفة فانها اذا
تطرقت الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المختصة به دون غيرها اي دون فعل
غيرها من افعال سائر القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان كذلك الامر كذلك
خاتمة لابحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث من الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه
القوى وتعددها بما يعد بناء على نفي الفاعل المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته وهي
على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشار اليه في اثناء الكلام المنقول فلسلم في كل
فيقول المدرك لجميع اصناف المدركات ومحفوظها اللاذ اكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرنا
من الحكم بالكلي على الجزئي مثل قولنا زيد انسان وهكذا جزئي على انه غير الاخير اي والحكم بسلب
احد الجزئين عن الاخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات
من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان تكون تلك القوة
جسمانية اتفاقاً فهي القوة العاقلة الثاني وجداني بانا نشهد انا اذا احدنا نسمع ونبصر ونجوع
ونشبع وندرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس العاقل الثالث ان النفس مدبرة للبدن
المعين فهو اي النفس يساوي بل الانسان فاعل للجزئيات من الافعال البدنية ولا بد له اي
لكونه فاعلاً للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الراي الكلي نسبته الى الكل
من احاد ذلك الكلي واحدة فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدراً للبعض دون البعض والنفس مدركة
للجزئيات في المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن تختص في تدبيره الشخص وحيث كل يشتغل
الابعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي في الخصم القائل بان النفس لا تدرك
الجزئيات وجوه الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر فادراك الاصوات للسمع

وعلى هذا ادراك المحسوسات فانه حاصل للحواس المختصة وانكاره كل مكابرة مصادمة للبديهة
فلا يلتفت اليه الثاني ان كل عضو هو محل القوة توجد آفة فعله الذي نسب اليه فلولا انه فعله
لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية
من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة
ومتى حدثت في موضع اخر اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة الثالث
الثالث انا ندرك الكل الشخصية مثلاً فلا بد له اي لادراكنا اياها من ان ترتسم في المدرك منا
صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لائق بهما ومن المحال الارتسام ما له وضع
وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد ان تكون الة ارتسامه في قوة جسمانية
الرابع اذا تصورنا مربعاً متشخصاً بمقدار مخصوص مجنحاً بمربعين متشخصين على وضع معين
مثلاً فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الاخرين بمعنى

ان هو متصل باحد الجناحين عن يمين المجنح والاخر عن يساره ولو كان
محله اي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لم تكن اي لم تكن هذه المحال الذي هو النفس منقسماً
في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري والجواب عن وجوههم
ان ما ذكره لا ينفي كون الحواس آلات النفس المدركة في ادراك الجزئيات
في تلك الآلات انها لم تكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا ينفعه شبه الخصم كاف في الاستدلال على
اثبات القوى المذكورة اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من ذلك الاعضاء
بقوة مخصوصة لما اختص به نوع من المدارك دون الاخر وذلك يثبت مقصودنا وهو
وهو المطلوب النوع الثالث القوى الفاعلة التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان
لها مدخلاً في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما في المدركة وقال انه العدول
ظاهر وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى
شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوانية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة
فهي التي تمدد الاعصاب وتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مبادئها كما في قبض
اليد مثلاً او ترخيها اي ترخي الاعصاب وترخي العضلات فتبعد الاعضاء عن مبادئها
كما في بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد
هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مبادئ اربعة مترتبة للافعال الاختيارية

الصادرة عن الحيوان قال النفس تتصور الحركة اولاً فيشتاق اليها انبعاثاً بناء على اعتقاد النفع فيها فتريدها بالارادة قصد اليها والجاء اليها فتحصل الحركة بتمدد الاعصاب وارخائها رانيًا وقال بعضهم الشوق امّا يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذي يثق بقدرته فلا شوق له القسم الثالث من الاقسام الثلثة التي في الفصل الثالث لبيان المركبات التي لها نفس في النفس الانسانية اي في بيان قواها ولكن قال ان قواها يعني المخصوصة بها يسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم منها بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي والمشورة في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان لما تا بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان قال الاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرا او شرا او جميلة او قبيحة في هذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل في القياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأي جزئي مستعمل في الامور الممكنة بان الواجبات والممتنعات لا تروّى في كيفية احداثها ولا في اعدامها وكذا الماضي فانه لا تروى فيهما ايضا للايجاد او الاعدام بل كل مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويحدث فيها اي في النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية يتبعها احوال بدنية هي الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتهما من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انها تؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من مواقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها يُصعد الى الجو اجزاء امّا هوائية ومائية مختلطين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعرف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحرق بالنار وقلما يصعد البخار او الدخان ساذجًا بل يتصاعدان الى الاعلى ممتزجين ومنهما يكون جميع الآثار العلوية قال بل وانعقد الحق

وهو النفس الانسانية تسمى بالعقلية وهي النفس النباتية تسمى بالطبيعية وهي النفس الحيوانية تسمى بالحيوانية

اما الخامس

ان قيل لما كان سبب البرد البرد فلم يحدث في الربيع والخريف لا في الشتاء قلت لان البرد الشديد ان كان شديدا يجمد البخار قبل الاجتماع والانعقاد حبا فيحصل الثلج وان كان ضعيفا لم يحصل الا المطر واما الصيف فتقل فيه الابخرة الرطبة واما الربيع والخريف فلان الهواء فيهما يختلف كثيرا فربما تتكاثف البخار فيهما كما تنعقد سحب وتلتفه الحر فلا يحل بلجا فاذا استحكم استحصافا واحاطه الهواء الحار هرب البرودة دفعة الى باطنه وقد جعله الاستحصاف مطرا فيتعقد بردا وايضا يصير الاخرة الليفة شديدة الاستعداد بجمود تحلله الحر اذا المياه الحارة اسرع جمودا من البارد ولذلك يحس في البلاد الحارة ثم يبرد واذا اخذته وكان سحوا الجمد اعدا ان صار حبا كبيرا

في الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية وبقي الهواء الصرف فقط لا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء من الحرارة ما تحلله فان وصل كل البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقد بردها وتكاثف وصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبا كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء المصادمة فيمحي الزوايا عن جوانب القطرات المتجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كثر فقد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك ماطرون وقد لا ينعقد فهو اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليله اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لا تحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به اما بلا جمود بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل جميع هذه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما خالط السحاب بان يرتفع الجزء واحتبس مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيكاثف البخار وينعقد سحابا فتحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فيتحرك اما الى صعوده بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية للتصعيد او عند هبوطه للتكاثف الحاصل له بالبرد السديد الواصل اليه فيحدث من حركته اي حركة الدخان من تمزيقه للسحاب صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت وهو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لانه ليس لطيف فيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملا قويا من جنس الادهنة فصار بحيث يشتعل باحين سبب مشتعلا كما يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا نفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة

اي بعض الجبال الذي كان ابن سينا فيه وكان القرية اسفله بعيدا منه

ملتوحه

نزولا ثقيلا بسبب الارض

في الشمع ولا يحرقها الا ما احتوى عليه الا ورق وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت في
شيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله بن خفيف قدس الله سره فاذابت قنديلا فيها ولم تحرق شيئا
منها وربما كانت كثيفا غليظا جدا فتحرق كل شيء اصابته وكثيرا ما تقع على الجبل فتدكه دكا ويحكى ان شيئا
كان في صحراء فاصابت ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها وانه يعني
الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فتحفظ الحرارة التي تصعد بها
بخلاف البخار فيحترق والدخان حينئذ كالشمعة التي تطفأ وتحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان
الواصل الى الشمعة المطفأة به وتصل النار التي فيه حتى كل الدخان بالشمعة المشتعلة فتشتعل هذه
النار فما كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار سريعا فيرى كان المشتعل كأنه
كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية تعلقت النار به تعلقا تاما من غير اشتعال
بل تثبت فيه الاحتراق ويدوم متصلا لا ينطفي اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب
او لحية او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله هو الذوابات والاذناب النيازك وذوات
القرون وما كان من البخار غليظا اي كثيفا جدا تعلقت النار به تعلقا ما لا تعلقا تاما فيحدث في
الجو علامات سود اي وحمر على حسب غلظ المادة فاذا كان غليظة ظهرت الحمرة واذا كان اغلظ
ظهر السواد وقد تقف الذوابات تحت كوكب فتدور بدوران الفلك معه متابعة اياه فيرى كان للكوكب
الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر من واحد وهذه الاقسام التي ذكرناها للدخان الواصل
الى كرة النار اذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها وتسمى الحريق وتوجد المعادن المنسوبة فاذا ارتفع بخار
دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت
النار فيه نازلة فيرى كان شيئا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصل الى الارض احرق تلك المادة
بالكلية وما يقرب منها ونسمي ذلك مثل السراج المطفاء فاذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل
الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب اليه فيشعله وايضا نقول فالدخان قد يتكسر حره عند
الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعه الى الارض او لا ينكسر وهو يصعد ويصادم كرة
النار الفلكي على ما وقع في بعض النسخ لانه معروف في النار البسيطة الغالبة الى الاحالة الى طبيعتها
غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويتراد من تصادمه كرة النار المتحركة بحركة الفلك جوبا على جهات
مختلفة كما يرد بعضا دائرة سهام على جهات شتى وعلى التقديرين يتموج الهواء ويضطرب
وهو الريح فتنزل وقد وقع في كلام ارسطو ان الريح بخار بانه ليس هوا الا انه هوا متحرك
متحركة

قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها والحركة
صورتها موضع الجنس ولكل الذي ذكرناه من حال الدخان في تولد الريح كان اكثر مبادي
الرياح فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق الاعلى فقد يحدث ايضا
بان يتحلل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه
ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما
فتقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية بينها كالزوابع
كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها والاعصار
المسمى في الفارسية گردباد هذا وقد يقال بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان
الريح في الاكثر بلطف مادة السحاب ويحللها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها
ببعض فتثقل ولا يمكن من الصعود ولذلك سنة يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون
فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يتصعد منها دخان لان الرطوبة تعين على تحلل اليابس
وتصعيده والريح تجمع السحاب او تهب منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما
مهاب الرياح فغير منحصر حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة هي نقطة المشرق والمغرب
والشمال والجنوب والعرب تسمي الرياح التي تهب منها بالصبا والدبور والشمال والجنوب والتي تهب
ما بينها نكباء وايضا نقول قد يحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صغيرة كالابر تحيط تلك الاجزاء بغيم
رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع
ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل الذي ينعكس
منه شعاع البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم الحس اي الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في
المراة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدائرة
كانها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع
تخفى حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة بنفسه
لا شبحه بخلاف اجزائه التي لا تقابله فانه يوجد خيال ضوءه كما عرفت فان تكثرها سواد الهالة عند
عدم الريح فان لم يتفرق من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخرق السحاب من جانب دلت على المطر
لان الاجزاء المائية تتكثف في السحاب فينزل المطر وان تخرق من جهة دلت على ريح تاتي من تلك الجهة واذا انعقد
يوجد سحابان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدثت هالتان هالة تحت هالة ويكون التحتانية اعظم

لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه راى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة نضم
الطفاوة نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه راى حول
الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح وراى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما يتفرج
هالة الشمس اذا كثف السحاب في الظلم وحكى ايضا انه راى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب
كان غليظا فيتشوش اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس وقد يحدث مثل الشكل الذي ذكرناه
من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس ويسمى قوس قزح وتفصيله
انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على شكل الهيئة وكان وراءها جسم كثيف
اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء
انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا
من ضوء الشمس ولون المرآة ويختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب
في الوانها وبحسب ما وراءها من الجبال في الوان ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الفلكية وراى بعض
فضلاء زماننا ممن له علم المناظر كتبا وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي
بن صحيحة بطلان الشكل الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه اي ما ذكرناه فيهما راي
الجمهور فذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الشهب حدوث امثال هذه الحوادث
اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وهي لا تكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى
صورة شيء مع صورة شيء آخر مظهر كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني وهي لا تكون
فيه بحسب نفس الامر قال الامام وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان
الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وبالاخرى نفسانية لغيرهم كلهم منع الوصول بين ان اصحاب
التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجو يدل على حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجودات
مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستقم هذا الاستدلال وايضا يتولد فالبخار المحتقن
في الارض يخرج التخلل من مسامها ويتعلق اللاستحوبه البرد الذي في باطن الارض ماء ويشقها
فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد وكان الفاصل
يجذب الباقي ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء فاض الى وجه الارض يعقب
ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فيتعلق هو ايضا ماء وبعضه هكذا فيستتبع كل
جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي واما العيون الراكدة فيحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت

الى

الى وجه الارض لكن لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يطرد مالها سابقها ومن الكلام ههنا في
ما ذكره المصنف في التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي اتصال السيلان بكثرة الابخرة المقتضية
للاندفاع الى فوق في الركود تعليلها فتامل في ذلك ومياه القني والابار متولدة من البخار بالقصد
القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل عن الارض ثقل وجهها صادفت منفذا يندفع اليه باد في حركة
فان لم يجعل لها مسيل سمي بئرا وان جعل سمي قناة ونسبة القناة الى الابار كنسبة العيون السيالة
الى الراكدة واعلم ان النزح من الابار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء
فيها لان ثقل الماء الطافي يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى
خارج وقد اختلفوا في ان مياه العيون متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او
من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا الثاني هو الذي كان مختار الاكثر الاول واطلاق مياه العيون
والقنوات والابار تزيد بزيادة الثلوج والامطار وايضا يتولد فالبخار والدخان الاوان
في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة ومسامها متكاثفة فيزلزل لاجلها الارض كلها او
منه يكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولهذا قل الزلازل
في الاراضي الرخوة واذا كثرت الابار والقني في ارض صلبة قلت زلازلها وقد يخرج البخار والدخان
الممتزجان اشتعلا معها الى الاخفية وقد صارا بانار السبع الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب
الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق ببلدة
جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق تلال فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات
وقلما تزلزل الارض لسقوط قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وايضا يحدث في
الارض مرة لشدتها وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الدخان باجزاء الهواء الرطب فيتصعد مرارا
فتصير دهنا اي في طبيعة الدهن وربما اشتعل بانوار الكواكب وغيرها فيرى بالليل في ذلك الموضع
شعل مضيئة غير محرقة احيانا لغذائية وذلك للطفها محلل جامعة وفيه ما ذكرناه في الفصل
الثاني او في المقصد الاول كله آراء الفلاسفة حسب نفوا الفاعل المختار كما سبقت اليه الاشارة في
اثناء الكلام وبعد ان فرغ قالوا باختلاف الاجسام بالصور التي يستعد لها مواد ما يقتضي اختلاف
الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف اثارها الى صورها المتباينة واوجبوها المتخالفة واحالوا كل
ذلك في الاجسام العنصرية واسندوه بالاخرة الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون
فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة ليس لها من الجواهر الافراد وانما تسمية

لا اختلاف فيها واما بعض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل مما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رايهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها والاعراض التي تركبت منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فتكون الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من المرصد الثاني لا يخفى لمن ذهب الى تجانس الجواهر الافراد جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو ممتنع على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فتكون منافية لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة كما فيها المرصد الثاني في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثلاثة المقصد الاول ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا الكلام ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام منقسمة الى نفس الامر اما ان نقول بواحد منها او لا نقول بل نتوقف ونتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا والتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة مشخصة مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد لا تسكن اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فتكون نوعها مستمر الوجود متعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا تخلو عن صورة نوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية [illegible] فتكون جنسها مستمر الوجود متعاقب انواعه وبعض الصور المشخصة فيهما اي في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المشخصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود متعاقب افراده الشخصية عندهم [illegible] اذ يجوز حصوله من عنصر لم يزل بطريق الكون والفساد باستمراره لا الى

ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلفوا فيه اي في ذلك الجسم الذي هو اصل الاجسام فمن قائل كثاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل كانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية في التوراة ان الله تعالى خلق جوهرا ونظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل البخار وطفى على وجهها بسبب الحركة زبد ارتفع منها دخان فحصل من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض والباقي بالتلطيف وقيل النار وحصل البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصل العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدثت الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلفوا فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وقيل عشقت النفس الهيولى لتوقفها كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وتعدد العشق بالبارئ لتغيير معنى اللصوق اي الولوع والا فهو متعال عنه وقيل هي الوحدات فانها تحيزت وصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد تعالى الكثير من هذه الكلمات رموز واشارات لا تفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى مجرد الراي الخامس التوقف في الكل اي في جميع ما علا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل التردد والتوقف فيه بل لا بد من القطع ببطلانه بديهة وهو مذهب جالينوس اذ حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اي انه لا يكمل حسن الادب من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في ابانة هذا المطلوب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهر لان ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم الحادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى فللعلم بان الاوائل

الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرفت ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف
وما يتبعهما من الاعراض فادعى على ما قال الكواشي والاظهر ان تعالى لما سيجيء اي في المقصد السادس من
هذا المرصد واذ لا يوجد الاجسام بدون التماثل معهما لان كل موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود
اخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على بطلان الجواهر الفردة
التي بالغ الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث فلا تم
بيانها اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين
ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اول العقول وقد بينا الثاني من الوجهين ان ابطال الجسم لا تخلو
عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا تخلو عن الحوادث اما قلنا ان الجسم لا تخلو عنهما لانه لا تخلو عن
الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون اخر في ذلك الحيز فهو ساكن
لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول والا اي فان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه
فهو متحرك لا يقال ذلك منقوض بالجسم في اول زمان حدوثه لحركته فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا
اذ لم يتصف حينئذ بكونه في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فيدعي
انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا في الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة
كان منعا لا ينفع المعلل اذ يتحقق حدوث الجسم واما قلنا ان الحركة حادثة فلوجوه الاول ماهية الحركة هي
المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لانها الانتقال من حال الى حال اخرى اي تقول
هي الكون الثاني في مكان اخر فيكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول وماهية الازلية تنافي المسبوقية
بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وكل معنى الحادث الباقي الماهية لا يوجد الا
في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات بأسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات
الحركة لا يوجد في الازل لان كل جزئي منها ينقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا يوجد الا متعاقبة فلا يوجد
ماهيتها ايضا فيه اي في الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية
مسبوقة بعدم ازلي فجميع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل فلا يوجد في الازل
حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هف واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا اي
مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى اذا وجد شيء فيه منها حال مع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا يلزم منها خلاف وجودها فان لها بداية
وترتيبا فليس تفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها

بوجود من تلك الموجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء
منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يلزم محذور الا ان يتوهم ان جزءا من اجزاء الازل فيحسب
انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد يكون بينا لما ان حدوث الحركة وجوه
اخر مآلها الى ما ذكرنا وانما يختلف العبارة دون المعنى فلم يذكرها وذلك مثل ما قيل من انه ان لم
يوجد شيء من الحركات في الازل كان افرادها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير
كان الازلي مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فلم يتناهيها وذلك
اما الى الوجه الثاني سواء جعل بيانا لحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك ولما الى
الوجه الثالث اعلم ان الاخصين المتقدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل
قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل على اقوى ما
وهذا معنى نعم لهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من احادها حادثا فالوا وعلم حلوه
عن مثل هذه الحوادث التي لا اعداد لها تستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال
كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث
متناهية وكل ما لا يخلو عن الحوادث المتناهية كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث
فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة امتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية بطريق التطبيق
وقد عرفتها في مباحث التسلسل ونقرر لكم هنا انا نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية
كان لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا
من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من
احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى ما لا نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة
جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص
هف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة فتنقطع الناقصة ضرورة فيكون
متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بلا شبهة فيكون الزائدة
ايضا متناهية والكلام في ان الزائد انما تزيد عليها فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما
في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان
محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سواء اوجبوا
بالا تعدد دفعا للابطال الخامس من تلك الوجوه طريق التضايف وقد عرفتها ايضا فقال

وتقريرها هنا ان الحركات تتالف من اجزاء [illegible]
لا تتناهى بعضها سابق وبعضها مسبوق ونجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية لزم
لما ان يحصل فى يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزء اخير فنقول هذا الجزء فى هذه السلسلة التى
لا تتناهى مسبوق اى موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق
بحسب الفرض اى المفروض لا باعتبار السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية
فيجب انه لو وجد فيها سابق غير مسبوق لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق
من غير عكس كلى لان الاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اى المسبوقية ازيد من عدد السابق اى
السابقية بواحد وانه محال لانهما متضائفان حقيقيان يجب تكافؤهما فى الوجود وتساويهما فى
العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما تساوى عدد المشهور بين نعد
لانهم كانوا يجعلون ابناءه الا ان يعتبر التغاير الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية
كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان واما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما
لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم فى مباحث الاين من ان وجود
الكون ضرورى معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون مع المميزات
امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون اخر وغير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودى
اى موجود قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل القدم ينافى العدم لانه اى القديم ان كان واجبا لذاته
فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات لما سياتى فى اثبات الواجب تعالى
ولا يكون ذلك الواجب الذى استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل
يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره اى تاثير الموجب فى ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا
فى ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هى هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان مثل هذا
القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ونعود الكلام فيه وفى صدوره
عن الواجب بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما صدر عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل
فى الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب وهذا خلف واذا امتنع
عدم الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذى كلامنا
فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند

الحكماء بخصوص الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفى العنصريات وحركتها جائزة فلا شئ من
الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية فى الماهية لتركبها من الجواهر الفردة
المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما يصح على الاخر وما حل الاخر وجه عن
حيزه او نقول الاجسام اما بسيط ويجوز على كل جزء منه اى من البسيط ما يصح على الاخر
فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا الحركة واما مركبة من البسائط فتصح
على بسائطها ان يماس بها الاخر وما هو الا الحركة وبالجملة فيعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير
غير واجبة للبسائط لان اجزاءها متحدة فى الماهية فيجوز تبدل اوضاعها بالنظر الى طبعها فلا
المركبات لان تبدل اوضاع البسائط التى فيها يستلزم تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة
انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذى خلقه ان يغير وضعه فيجعل ميمنه بيساره وبالعكس
والمكان مكانه لا يعتد بها المسلك الثانى وهو لبعض المتاخرين من الاعتصار ل
للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون كون
لا الى نهاية والتالى باطل بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون فى حيز لكونه متحيزا
بالذات فان وجد له كون غير مسبوق باخر اى بكون اخر لزم القسم الاول وان لم يكن الكون بحال
يكون به الجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اى وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر
لزم القسم الثانى لان كل كون فانه مسبوق بكون اخر فيجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى
نهاية اما المحتاج الى البيان هو القسم الاول فبان يقال ذلك الكون الذى ليس مسبوقا مثله يجب ان
يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا
فلا بد ان يكون قبل كل كون كون لغرض لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم
الكلام واما بطلان التالى فاما القسم الاول وهو قدم الكون فبمثل ما بيناه من حدوث السكون واما
القسم الثانى وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له فبما للتطبيق وطريق التضايف وغيرهما من
ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان هذا المسلك [illegible] كما فى المسلك
الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه وقد ذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما
شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجودها لانها مع كونها ازلية فان الكون
الذى ذكر فى هذا المسلك لا شك فى انه وجودى بلا خلاف وفى بيان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون
بان يقال الكون اما مسبوق بالمثل فمتحرك او لا فساكن لان كلا منهما يقتضى المسبوقية [illegible]

بالغير فلا يصح اتصاف شيء منهما بالازلية ومن سقوط توهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالقوس
اذ لا اجزاء لها الا بالوهم فهي في الخارج سواء الحركة كون ... من المبتداء والمنتهى اما مر
من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المتوسط
الموجود في الذي لا انقسام له في ماهية الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فحاصل
المسلك الثالث للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الامدي الى بعض المتاخرين من الاشاعرة
وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمؤونات التي ذكر ثمة فيه باقية منها بحالها سوى قليل منها كما
لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والثاني باطل بعينه وانت
بمعرفته بما ... ما قررناه في المسلكين السابقين خبير فلا نشتغل بحله فالمؤونة المسلك الرابع
انه ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكيف اي يشارك في ...
امور متعددة وسيأتي في الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وعوارضه
فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن موجد فله موجد ولا يتصور الايجاد الا عن علم وهو
مبني على ما ذكرنا في مباحث العدم من انه لا يجوز الامام الرازي استناد العدم الى الموجب
كالم يجوز واستناده الى المختار ... ماخذه ... المسلك الخامس للاجسام
فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات اي صفاته تعالى فتكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم
لا يستند الى المختار ... الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام
والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يثبتان الا حدوث الاجسام وصفاتها ويحتاج
في تعميمهما الى نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه يحتاج غير الاول لبقاء المؤونات واما السادس
فهو في حكم الاولين بلا اشتباه المسلك السادس الجسم لا يعم به الحادث ... [illegible]
من حدوث الحركات القائمة به وبعض الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال
وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث واحتج
الخصم على القدم بشبهة الرابع الاولى وهي مستخرجة من العلة المادية ان تعالى المادة قديمة والا
احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل اي لزم التسلسل
في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون
اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة ان سلم ذلك لا نسلم كون المادة
قديمة فانه اي كونها قديمة مبني على تصور الحدوث والاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف

وانه

وانه فرع الايجاب بالذات وتبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نسلم ايضا
انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي
الى العلة الصورية ان تعالى الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها
السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف و
اذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة
والجواب منع ان التقدم بالزمان اي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان
وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم
اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر
زائد عليها فلا محذور الشبهة الثالثة هي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذة من
العلة المؤثرة ان تعالى فاعلية الفاعل للعالم اي ما يتم به ... والحادث ... قديمة ويلزم منه قدم العالم
وبيانه انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت
والا اي وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية بذلك
الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص
والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من
شرط اخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما
ايضا اذ لا يتصور تحقق المؤثر [illegible] حقيقي زمانا مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة
بعبارة اخرى ابسط فنقول جميع ما لا بد منه في الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد
حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد
منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد
ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا
في الازل كان بعضه حادثا قطعا فينقل الكلام اليه ونقول ان لم يكن جميع ما لا بد منه في ايجاده
حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث وان لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل
في الاسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان
الاول النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة
اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في ذلك الشرط الحادث

كما فی الاول تسلسل الحوادث المترتبة الی ما لا نهایة له فلو صح دلیلکم لکان الحادث الیومی قدیما لا یقال انه ای الحادث الیومی مستند الی الحوادث الفلکیة من الحرکات والاتصالات الکوکبیة وکل منها مسبوق بآخر لا الی نهایة ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل فی الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابداء الفارق من صورة النقض ومحل النزاع علی الوجه الذی ذکرتموه لا یدفع النقض لان التسلسل فی الامور التی ضبطها وجود سواء کانت مجتمعة او متعاقبة محال کما وقف علیه وایضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل فی الحوادث المتعاقبة فلم لا یجوز ان یکون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الی نهایة فیکون حدوث العالم عن المبدأ القدیم بتسلسل الحوادث المتعاقبة کما فی الحادث الیومی عندکم فان قیل ذلک ای تسلسل الشروط المتعاقبة انما یتصور فی ماله تغیر استعداد بتوارد تلک الشروط ~~المعینة علی حدوث العالم~~ علیها فیقبل الحادث المشروط بتلک الشروط حتی اذا کمل الاستعداد فاض علیها من المبدأ القدیم ما هی مستعد له وما سوی العالم ای ما هو خارج عنه لیس له مادة حتی تتوارد الشروط المعینة فی حدوث العالم علیها قلنا لا نسلم ذلک الذی ذکرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما تتصور فی المادیات اذ قد یکون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوالیها کل سابق منها شرط للاحق الی ان ینتهی فیها الاحوال الی ما هو شرط ای الی التصور الذی هو شرط لحدوث العالم الجسمانی فلا یتم الاستدلال بما ذکرتم علی قدمه الا ان یقال لکل حادث مادة وتلک المادة لا تخلو عن الصورة فیکون رجوعا الی الطریقة الاولی وقد اجبنا عنها الوجه الثانی ترجیح الفاعل المختار عندنا لاحد المعدورات علی الآخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فیه ای فی ذلک الترجیح الی داع مرجح ینضم الیه کما نقلتم تحقیقه فی مثال طریقی الهارب من السبع وقدحی العطشان فنقول الفاعل علیه حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد یقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان کانت قدیمة لزم قدم المقدور وان کانت حادثة احتاجت الی ارادة اخری او شیء آخر حادث فیلزم التسلسل ویجاب اما بجواز ترتب الارادات ای ترتب الارادة واحدة واحدة الی ما لا نهایة واما بجواز حدوث تعلقها ای من غیر ان یحقق لکون التعلق امرا اعتباریا فعلیک بالتدبر فیهما والتثبت من الاوهام فی امثال هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم امکان وجوده لا اول لها ای الازم الانقلاب من الامتناع الذاتی الی الامکان الذاتی فانه یرفع الامان عن البدیهیات کجواز الجابرات واستحالة المستقلات فقد وکذلک

صحة الباری فیه وکذا امکان تاثیره تعالی فی العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذکور وجه الحل انکم ان اردتم بامکان وجود العالم فی الازل من الصانع وهو مصطلح لابتهم ای جاز المتکلمین علی امتناع وجوده فیه ثم انا نعتقد ثبوت امکان وجوده وصدوره انا نقول ان الجواد الذی هو افاضة الوجود علیه زمانا غیر متناه لا یلیق بالجواد المطلق الکامل من جمیع الجهات لانه جواد فوجب فلم جوده والا لزم تعطله والجواب انه ای ما ذکرتموه من حدیث الجود ولزوم التعطل کلام خطابی لا یجدی نفعا مما لا یخفی من القواطع ثم انه لا یلزم من ازلیة الصحة الازلیة کنفی الحادث بشرط کونه حادثا فان امکانه ازلی کما ذکرتم ولیس ازلیة صحته لاستحالة الازلیة مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ الحادث من حیث هو کان امکانه ازلیا امکن ازلیته ایضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم یکن له امکان من هذه الحیثیة فضلا عن ان یکون امکانه ازلیا **المقصد الثانی** فی صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قدیم قال لا یجوز عدمه لما تعلمه بان حدوث السکون ان القدیم لا یجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لکونه ما هیته ممکنة قابلة للعدم حیث کانت متصفة به والعدم قبل الوجود کالعدم بعده ای بعده لا تمایز بینهما ولا اختلاف فیهما فما جاز علیه احدهما جاز علیه الآخر ثم ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد قوم بعضهم واثر الآیات الدالة علیه ولم یخالف فی ذلک احد الا الکرامیة فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدیة ممتنع فناؤه ودلیلهم علی ذلک ما اشرنا الیه فی امتناع بقاء الاعراض والکرامیة طردوه فی الاجسام فقالوا عدم الجسم مع بقائه فکان علیه اما الاول واما الاول لغو وجودی اعدم الی الفرض وهو محال والکل باطل فالجمع عدمه فالنفس الیه مع جوابه المذکور هناک بحضرة اعتبار کما حاجة الی اعادته **المقصد الثالث** الاجسام باقیة خلافا للنظام فانه ذهب الی انها متجددة آنا فآنا کالاعراض وقیل هذا النقل منه غیر معتمد علیه لانه قال باحتیاج الاجسام الی المؤثر حال البقاء وتوهمت النقلة انه لا تقول ببقائها ومن اصحابنا ای من الاشاعرة من ادعی فیه الضرورة ای البداهة قال الآمدی نحن نعلم بالضرورة العقلیة ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسیات والارض والسموات هو عین ما نشاهده الیوم وکذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالکلام هو عین من ختمناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذین کانوا معنا من قبل لا یقال لیس ذلک ای جزمنا ببقائها ضرورة الا ببقائها فی الحس فانه یشهد باستمرار الاجسام ولا یصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعویل

الامام ٥

السوال للامام الرازی ٥

علمه والوثوق به اذ الاعراض كالكل لان الحس شاهد ببقائها ولذا قلتم ايها الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها لحجبها او لعلها استمرار كيف تقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض قلنا اي لا نقول لا نسلم ان الحكم ببقاء الجسم مما اسند الى شهادة الحس حتى يتجه عليه ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا اشتباه والضروري الذي لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به بمجرد الفطرة عند تصور الطرفين مع ملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى الضروري المراد في الاوليات منهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحيوة اي لم يمكن ان يقال الموت حي وحيوة ميت لان محلها يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولارتفع السمع والبصر والسواد والبياض ونظائرها اي لا يمكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناع عدمها على تقدير بقائها ايضا فان الامدي قد كل لانه نبه على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حيوان كانت الاعراض محلوله كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا اي ولانا لا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاء الاعراض مما ذكروا الا انه الزم الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق بعضهم بين بقاء الاعراض وبقاء الاجسام وابطلوا قوليهما بان الاعراض على تقدير بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فلو دار وكل لم يحصل ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان بقاءها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون شرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض بخلاف الاجسام فبين انها وان لم تمتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض يخلقها فيها فاذا اراد الله ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض فيفنى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او يخلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء فتفنى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية **المقصد الرابع** الجواهر يمتنع عليها التداخل اي حصول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع لا مدخل فيه للحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كونه مضادا لكونه باعتبار وجود الاخر

فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اي تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز ان يحصل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على شكلها وصريح العقل يشهد باستحالته وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل الا ان النظام قيل انه جوزه والظاهر انه الزمه لكن فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا يتصحح مع قطع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم نعلم كيف وهو محل للضرورة ولا ان صنيعه على النقل صحيحا فان من كان مكابرا لمقتضى عقله

المقصد الخامس حصول الجوهر في حيز مثلا يمكن الحكم بان كون جوهرين في حال واحدة في حيز واحد كما عرفته فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الاطبة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الحكم بان الحاصل من هذا الحيز غير الجسم الاخر الحاصل في الحيز الاخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته تنبيه على الضرورة بعبارات مختلفة تصور المطلوب في الذهن تصويرا اوضح فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس باوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به وقيل لا يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت وفيه خلاف بين المتكلمين فمنع المعاصي من اطلاق اسم الضد على الجوهرين وكذا نقل عن القاضي تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى محض الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح على لفظ الضدين على ما شاء من المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان الحكماء اختلفوا وبيانه في الصور النوعية كالنارية والمائية مثلا فقالوا ان الاعراض بعضهم نعم وقال الآخرون لا وهو ايضا بحث لفظي يرجع الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفى بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول

المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض وضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم وجوز بعض المعتزلة في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في

الحواس الخمسة

واللازم باطل اتفاقا بالنسبة الى مذاهب النظام والكرامية وغيرهم كل الدليل قائم في الاعراض في دليل امتناع بقائها ... الاجسام ...

امتناع

وهو من اجل الفرد بانفاقهم

قال الشارح العلامة الاشاعرة

الازل عن جميع الاعراض ثم لم يجوزوا الخلو عنها فيما لا يزال وعند بعض القائلين بان الاجسام قبل ظهورها بدواتها مجردة بصفاتها وجوزوه اى خلو الجسم عن العرض الصالح من المعتزلة فيما لا يزال تعالوا الجوز وخلو الجسم عن جميع الاعراض والمعتزلة القائلين بالفصل والبصرية منهم يجوزونه فى غير الالوان والبغداذية يجوزونه فى غير الالوان واما المتكلمون اى الاشاعرة منهم فبناء على ان الاجسام متجانسة عندهم لان تمايزها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تمتاز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها بالمرة لم يكن ذلك الجسم من الاجسام المخصوصة المتميز عن غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتميز والمطلق لا وجود له الا في الاعلام ضرورة انما الموجود فى الخارج من الامور المتعينة المتميزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شئ من الاعراض وضده مطلقا فعلم النظام فى ذلك اى فى امتناع الخلو لهم اى للمتكلمين اوطار بعد انه وان حالفهم فى تماثل الاجسام لكنه يوافقهم فى امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما هو من مذهبه فى تركيب الجسم من العرض وحال ظاهر لانسد به ومنهم من احتج عليه اى على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون وهو ضعيف لان الدعوى عامة فى كل عرض مع حصول وهذا الاحتجاج لا يعم لانه وان عرض يتبعه الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهوا خال عن الالوان والطعوم واضدادها ما ثم نقول ردا على البغداذية حيث جوزوا الخلو عن الكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض فى قياس ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعنى ان بعضهم حاول التعميم فى الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو قياس جلا فساده اظاهر اذ لا جامع بينه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال البعض الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وكذلك لاجل العاقدهم الله به تخلو المحل والضد بعده عند الاشعرى وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذلك يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وما ما كان اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما اجيب المحوز بوجوه بالمنة الاول والوالم وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفى الاختيار والجواب انه منقوض بالعلم فان ما لزم عليكم فى امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم بالمنظور

وجود العلم دون الحلو وامتناع

الجواب وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظرى بصفاته تبع ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوف عليها فما عذركم فى صور الالزام فهو عذرنا فى محل النزاع ولا يخفى عليك ان الدليل الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد ولذا اذ الاول الثالث محاكوع الابلتجم من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الاوقات الخالى منه الوجه الثانى ما من معلوم الا ويمكن ان يعلمه الله تعالى فى العبد علما به والمعلومات اى المفهومات التى يمكن ان يتعلق العلم بها فى نفسها غير متناهية فلزم من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان الشيخ والقاضى ابا بكر قالا بعد الشيخ تعلق علم غير متناهية وكان يحتج على تقرير امتناع الخلو عن العرض وصله الى الحلم بان كل علم منع عنه ضده فيلزم ح قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال فى المقدورات وكيف وكل المرادات ثم انه صح لما عرفت والجواب ان المنتفى عن العبد متوقف تعلق العلم بما لا يتناهى عن المعلومات وانما ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتبارى وهذا الالزام الذى حكموه انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم على حدة وبجعله مع كل امر موجودا لا بنفس التعلق الاعتبارى وحتى لا يلزمه بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعل نفس التعلق الصفة موجودة واجاب الآمدى بانه يجوز بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا متماثلة لان اى فان ضد العلوم المنتفية التى لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور عنده فى النزام وبعض ان لكل علم محلا من القلب غير محل الاخر ولا يجمع علمان فى محل واحد اصلا واجاب ابن فورك بان المعلومات وان كثرت غير متناهية فالانسان لا يعقل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى ولا مما يمتنع وجوده كذلك مطلقا واذا لم يعقل ما لا يتناهى من العلوم التى لا تتناهى لم يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون لو امكان المحل قابلا له قال الآمدى وهذا اسد من جواب الاستاد قال المصنف واما تصحيح الجواب لعل امتناع وجود ما لا يتناهى بل لا يمتنع وجوده كما لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم ح اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس مستحيل لان الحاصل للعبد فى كل وقت نوع ما قبله من الاوقات متناهيا قطعا واجاب القاضى الباقلانى بانه قد يكون اشياء مما انتفى عنه من العلوم التى لا تتناهى لصفة علم متناهى واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة فى مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا اتصاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث ان الهواء وكراته

والزم الاستاد على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا فى محل واحد لكونهما متضادين عنده صح

لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم

لشمولها الواحد والمكثر والمتشعب وكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية صح الحاصل صح

المائية وانما عن اللون المخصوص كالسواد مثلاً فعرض ايضا اذ لا لون ثمة اصلاً وكذا
من قال عن الطعوم المتضادة كما مر الاشارة اليه والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون
ما لكنه لا يدرك لضعفه او التراكم ان الشفيف الثابت للهواء امر وجودي سوى اللون المطلق
لا علم بنسبة منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابت للهواء معلل بالتحيز [illegible]
فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل لا دوران كل
منهما مع الآخر فليس استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس فالحق التوقف لان كلا منهما
ممكن ولا قاطع في شيء منها **المقصد** السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات
سواء كانت تلك الابعاد في مادة كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة
عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم
ذهبوا الى انها غير متناهية واما قلنا بتناهيها لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من
جهة واحدة قلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول
اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلاً وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد
طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلاً الى جهة الخط الغير المتناهي مسامتة اي يصير بحيث
يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة
لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك ومتى مسامتة فيه اماله بنقطة
لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وانه محال
اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب
لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة
الخطين عند الطرف الثابت من الخط فاذا جعلنا هذا المسامت معروضا على وضع الموازاة والاخرى
بعينه ايضا لكن [illegible] على وضع المسامتة [illegible] خط الى فوق [illegible]
مع ثبات احد طرفيه على حاله [illegible] الخط المسامت [illegible]
لغير المتناهي [illegible] مسامتا [illegible] زاوية [illegible] الخطين
قبل المسامتة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان
كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان احد النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف
ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة [illegible] حالة [illegible] في جهة اخرى منه فيكون

قابله للانقسام الى ما لا نهاية له وكما ان الزاوية اصغر كانت المسامتة مع العلو فانه [illegible]
ان نقطة ما هي اول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية
منفرجة بين الخطين [illegible] وفي حال حدوث [illegible] المسامتة
لزوال الموازاة قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقها فانه بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اول
نقط المسامتة وتلك اولا يمكن ان يوجد هناك ما يتوهم من تلك النقط وقد يتشكك بان المسامتة
انما تكون بالحركة وكل حركة تنقسم الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة
مع نقطة اخرى وتلك اول المصنف بقوله اي بحصول مثل الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن
الفرض اي المفروض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة
هي اول نقط المسامتة اذ يوجد كل الفرض اما ان يمتنع المسامتة [illegible]
ان يوجد اول نقط المسامتة وهو الامر الاخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر
من استحالته واستلزام وجود ما لا يتناهى [illegible] ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال
الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ما لا يخفى ومنهم من فرض الخط
المتناهي والمسامتة ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي اخر نقط المسامتة [illegible]
ثم زالت [illegible] وسماه برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان
الفرض [illegible] انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط [illegible] يكون موازيا للاول
اولا ومسامتا له [illegible] اذ يجوز ان يكون بعض [illegible] الامور محالا في نفسه او يكون
كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا [illegible] جاز ان يكون المحال [illegible]
منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون كل منهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما [illegible]
اي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهي
الابعاد [illegible] في نفس الامر لم يكن هناك [illegible]
محال [illegible] علم ان المحال هو لا تناهي [illegible] واعلم ان [illegible] العقل بجوازه
بديهة كالفروض الهندسية [illegible] خط على خط [illegible] خط [illegible]
مستقيم [illegible] الى [illegible] الى وضعه الاول [illegible]
من قبيل هذه الفروض [illegible] فلا يتجه منع امكانه على تقدير [illegible]
لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة [illegible] على بطلان [illegible]

قابله

فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان يوجد في الخط الذي لا يسامت نقطة هي اول نقط
المسامتة لان المسامتة انما تكون بخط وبه وحركة مستقيمين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطة الا ان
كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة معها في ذلك الاوان هي اولى نقطها ودليل امتناع اللازم
لا يدل على ملازمة لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لتم الاقيسة الاستثنائية
التي استثني فيها نقيض التالي ولا يستدل عليه واشار بقوله والاجابة في كل قياس استثنائي استثني
نقيض التالي في الكتاب ايضا بانا نستدل ايضا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المسامت
من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم و
دليلنا وعلى هذا ابطل اصل حكم بالكلية لكن نمنع ههنا وهو انا لا نسلم ان المسامتة بعض الزاوية
او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكليهما وانما يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن
ان يوجد معه مسامتة لكنهما متعينان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر
الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة نصف الزاوية قبل الحركة
بكليها وهكذا بل تمنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ورد بعض
الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طبق العقل كما في الهندسيات
فليس المدعى الا انه لا اول للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لان الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة
لا اولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون لها زمان هو اول
ازمنة وجودها ولا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا لا يستلزم
ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة في الوهم بيانه ان نقول لا مسامتة حال الموازاة
بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل ان يفرض في
ذلك الزمان ويكون الانات المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقف عند حد وكذا المسامتات المتوهمة فيها
وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى ولا تتعين نقطة اولى تقف الوهم عندها … الا اهل
ان تقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه … فيها جزء اول
في الوهم كيف … محال لا يقال المسامتة … بنقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم انا نقول
مسامتة الخط للنقطة … واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فلا نتصور حدوثها
الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة اولى هي مسبوقة باخرى الى غير النهاية فلا تتعين
فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال … اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان تتعين فيه

نقطة

نقطة هي اول نقط المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة باخرى والا لزم وجود
مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هي
باول النقط وكل ان يحتاج لكل الدفع على هذا المعنى بان يجعل النقط في الوهم عبارة عن
تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلاء المتأخرين
وهو صاحب المحاكمات ان هذا الدليل معلول عندكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان
نقال لو اطول خط نفرض في العالم المتناهي الموجود هو محور العالم فاذا فرضنا خطا موازيا له
ثم تحرك الخط حتى يسامته على طرفيه والمسامتة مع النقط التي فوق خارج العالم قبل المسامتة
معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان تكون على سمته نقط لا تتناهى ويلزم عدم تناهي … تلك
النقط وهذا الذي ذكره مما لا ورود له لان المسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل
لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجود هناك ولا ملاء فكيف يتصور
ملاء فاذ النقطة معدومة فيه والوهم الحد الذي لا يساعده العقل لا عبرة به وجمعه ان
اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد
الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة الوجه الثاني وهو عكس الاول …
في انه فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعلم الملازمة واعتبر فيه
لفرض نقط التقاطع وهو لزيادة تقرير وتحقيق لما في الوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين
متقاطعين ثم يتحركان كلاهما بالانفراج الى الموازاة ولا شك في الموازاة من ان يخلص احدهما عن الاخر
وذلك لا يتصور الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف وعدم تناهيهما على تقدير اللاتناهي وذكر
صاحب الملخصات اشهر برهان التخلص واما تقريره اذا فرضنا كرة خرج من مركزها خط غير متناه
مقاطع لاخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها
موازيا للاخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما هو ماخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا و
مسامتا او لا فظهر ان برهان المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث
انا نفرض من نقطة ما خطين يمران كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بعدهما
ذهابا بها ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا تتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما
ولو بكذا لكون تساوي الاضلاع والنفي بالخاصية المفسرة لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان
يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه



ايضا بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين متناه لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة يختص بها عنه التحويل البرهان المذكور استدعي الصاحب المطارحات وكل البرهان مبني على فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد يسقط ما هو اكثر من هذا النهاية في السلم الذي اورده في اسراره انما يطلع عليها في شرح وجهها

واعلم ان هذا الوجه الثالث ليس الا على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو شان الحكيم وبرهين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن فرض الانفراج بين الخطين بعد الامتداد لاحتمال ان يسقط والبه الاشارة بقوله ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية في طرفها لم يتم ذلك في ابطالها خلاف الاول فانهما يبطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد حققه المصنف لمحيط شافيا فنفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما تصورنا وان لم يكن الانفراج بقدر بعض اذا كان الامتداد ذراعا والبعض كما اذا انعكس الحال بينهما فالانفراج بينهما الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ وذلك لان الخطين متقاطعان فالانفراج الاعلى نسبة واحدة فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا بلا نهاية كان بالنسبة الى ذراع وعليه يقيس وهذا معنى قوله حفظ الانفراجات بينهما فتكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى غير المتناهي وهو الانفراج الاول الى الثاني الى الرابع وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج الحاصل حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين تجربة معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لان حال ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لان القول فيه يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه الخامس انا نقسم جسما على هيئة الدائرة ولكن من سطح بسته اقسام متساوية بان نقسم اولا المحيط دائرته الى ست

نسخه

بينهما

ند

قطع

قطع متساوية ثم يصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع بامدادها الى غير نهاية حتى ينقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام ثم نقول كل قسم فنقول هو وعرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالبرهان التمة والتوضيح للبرهان الذي هو يختص السلمي لان كل قسم من كمثلث متساوي الاضلاع لانا اذا فرضنا على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلنا بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذا المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت هنا الست زوايا متساوية فكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي قرينهما واذا كان زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في البرهان الا ان هنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان كل بعيد خفاء فيعرض ذلك ان يتهم امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية وبه يلزم تساوي الزوايا المذكورة وكون كل واحدة ثلثي قائمة فاكتشف مساواة البعد بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كلها الحجج راجعة الى برهان واحد الوجه السادس التطبيق الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها بمتناه خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فاما ان يتساويا مثل الزائد والناقص او يقطع فيتقطعان ولا يكونان غير متناهيين كما تقدم من مره في بطلان التسلسل وهو في نامي القوى الجسمانية الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نفرض على نقطتين منهما بعدهما متناه ونشير الى النقطتين من تلك النقطتين فنقول هي اما المنتصف اولا فان كان المنتصف كان منها في الجانب الاخر مثله فتكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل منه فتطلق احدهما بالاخر وتتم الدليل ثم انه لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الاخر ويمضي تمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا البرهان للتطبيق بعد عادته الوجوه السبعة الى احاطه ولها البيان فيهما يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر احوج الخصم على علم التناهي

السته صح

بحيث يفرحان على قدر امتدادهما وكان تبلغه بهما ان يخرج من نقطة صح

لخط آب ونعين عليه نقطتين كنقطتي ج د

ا ج د ب

بوجوه الاول ان ماوراء العالم متميز وان ما يلي منه اي من العالم غير ما يلي السماء ضرورة الابرى لمن له ملاحظة العقل سليمة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن موجود وبعد لعدم التعدد سوا كان ماديا او مجردا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر واما ذلك التميز الذي كان موهوم وعدم محض لا عبرة به اصلا الثاني انه اي ماوراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب لم التقدر الذي هو موهوم ومنه باطل لا حقيقة له قطعا الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فثم جسم مانع للملاء المفقود وعلى التقديرين فثم بعد اما مجرد او مادي والجواب لا نسلم انه لو لم يمكنه مد يده فثم جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود مانع بل لعدم الشرط او لمقتضا الاذي كل مد اليد فيه الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك الافراد كان الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم تمنع من وقوع جزئيات لا تتناهى الا انها تقتضي الوجود اي وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا علم التناهي فيها بل يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يعدد افراده او ممتنع اللاتناهي في افراده فلا يوجد افراد غير متناهية كل ذلك لامر خارج عن مفهوم الكلية وعلم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة المقصد الثامن جوز المتكلمون وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لان الامور المماثلة متساوية في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات الاية قال الحكماء العالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به محدد الجهات لما اوجد الاول لو وجد خارجه عالم اخر لكان ثمة محدد وكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة ولا حدد قبله لسبعه وقوعه فيها لا بد كما هو الواقع في هذا العالم والجواب انا لا نسلم ان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد كما ... واما تحدد جميع الجهات ... ولا نسلم لا يجوز ان يكون منهما جهات غير ... الجسمين يحدد لا بهذا المحدد بل المحدد لهو فيجوز وقوع هذا في جهة منهما فان حصر الجهات المتحدة في ... لم يقم عليه دليل الثاني لو وجد عالم اخر لكان بينهما خلاء سواء كانا متلاقيين او لا وذلك لان هذا العالم كرى فلو كان الاخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا على نقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا او لا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة بما ليس بكرة لا يكون الا على نقطة والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ان تقول لا نسلم ذلك لجواز ان يحيط احدهما اي علاء ما بينهما ما يلي ... مستند بمنع ... فلنا ... يكون ان ... العالمان ...

قال الشارح في ... من الكلام لو ... المعنى ... كريا ... في المستند ... مستند ... شرعا

فما وراء ... موجود لا استحالة ... في العلم الصرف ... ما ليس منه ... الذي ... وان لم يكن ... يوجد ٥

مركوز في بحر كرة عظيمة يساوي ثخنها قطرهما او يزيد عليهما وربما يتسمى بكرة الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيها من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا ان المريخ اعظم من مجمل الشمس بما فيها من الافلاك العلية والعناصر الاربعة بل مرارا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ثم انا لم انه ليس في الوجود المريخ عناصر وتركيبات مماثلة لما عندنا في الحقيقة او مخالفة لها فيها الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وهو معلوم بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكاينائهما المتولدة منهما سوءا اي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الاثار والصفات كما يشترك النار بهما في الحرارة والاثر ولو سلما الاشتراك في الصورة النوعية فلا نسلم ان لها حقيقة لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتهما وان سلما التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون بصورة في احدهما اي حصوله في احد الحيزين غير طبيعي لانا نسلم ان القسر لا يكون دائما المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة ونوابعها لان حركاتها ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية لما مر ان اقسام الحركة الاتية منحصرة فيها والاولان باطلان بعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة الاولية كل جزء فيها فهو مطلوب ومهروب فلو كان شكل التحرك الدوري مقتضى الطبيعة وسيلة اليها كان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومهروبا بالطبع انه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون تركه بذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال وورد عليه بان لو كان وضع ليس يتوجه اليه بعينه لا بعدامه بتركه بل غايته انه يتوجه الى مثله فلا يكون المهروب نفس المطلوب والاولى ان يوجه بان المتحرك بحركة المستدير يطلب وضعا ثم يتركه ومثل الوصول من قبيل الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لا يعلم في مباحث الاعتمادات ما هو معناه اعني علم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا ومهما لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكانت على موافقة القاسر ووجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطو وتوافقهما في المناطق والاقطاب لا تتصور ... الامر بعضها لبعض لكن حركاتها كما تشهد به الارصاد

الافلاك ٥

بالطبع

ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثاني فهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة
فلان الارادة المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك الامور الجزئية
والا امتنع دوامها اى دوام الحركات الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين اى الى الابد لا
لاختلاف والتغير لان الجهة ولان الشوق الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات
الجزئية تختلف وتنقطع فهي اى الارادة التي تترتب عليها الحركات الدورية على وتيرة واحدة ادراك كلية
عن تعقل كلي تنبعث عنه امور غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد لما ياتي في النفوس الانسانية
بطلانه والاعتراض على هذا الدليل بوجوه الاول انا لا نسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا الحصول في وضع معين فان قيل
حقيقة الحركة هي التادي الى شيء لغيره فلا يطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون
الجوهر في ان بعد كونه في مكان آخر فيجوز كونها مطلوبة لذاتها سلمناه اى سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية
لكن لا نسلم انها ليست قسرية قوله كل القسر على خلاف الطبع اى ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية
ممنوع وقد وقع في كلام الخليل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان
لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نسلم ايضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التسلسل
بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض يكون على سبيل القسر سلمناه لكن لا نسلم ان التخيل لا يستمر على
حالة واحدة ولا يلزم منه دواما لم لا يجوز ان يكون تخيله اى تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا يختلف ولا ينقطع
بل يستمر الى الابد واستعان بافراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة فيما لا يزال فان قيل القوى الجسمانية
كانت متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التي لا تتناهى قلنا وارد ايضا ما ذكر بعينه
ذلك يعود عليكم لان النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية سلمناه لكن لا نسلم ان محل التعقل مجرد وما
سياتي من بطلانه سنتكلم عليه هناك نعم لما ان على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها العقل
الاول لها مع القوى العقلية التي تستعملها كالنفس الناطقة لنا قوى جسمانية هي محل انها
مبدأ الحركات الجزئية فان نسبته الى جميع الحركات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض بالوقوع
دون البعض الاخر ووقوع مراتب جزئية مترتبة من الحركات حتى لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه
القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجرامها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا
منطبعة الثاني انه ليس للافلاك شيء من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحساس انما هو
لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورتها الجسمية والنوعية الاصل

ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نم ان
هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالا لها سلمنا لكن لا نسلم ايضا انحصار
النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما
استدل به عليه مدخول وفي المحصل كلام ابن سينا في الحواس الباطنة حيث تعالج اشتغل عليها بانها
متعلقة بالحواس الباطنة حيث تعالج لما استدل عليها بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات
والتوهم لادراك احوالها الجزئية والتعقل للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد الفرع ورد
على هذا الاستدلال بانا لا نسلم الانحصار فانها في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف
فيها اذ يجوز ان يكون شيئا فوق ذلك الغرض وان سلم فلا نم انه لا يعطل في الوجود

المقصد

الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي لا يمكن
لا تقبل الاشارة الحسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه
بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتاخرين ووافقهم على ذلك
من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفي
المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا اى المثبتون لتجردها بوجوه خمسة الاول
انها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من
الحقائق اى معنى ما من المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اى ثبت المطلوب اعني تعقلها
للبسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط لانه مبدأ لها وتعقل الكل يوجب تعقل الجزء الذي
بالضرورة لا تعقل الكل الا اذا كان الكل معقولا الا الكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء
شيء من اجزائه لانا نقول كلامنا في كل الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك والا كان
مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل واما الثاني فهو انها اذا تعقلت البسيط
كانت مجردة فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا اى لو كان ذا وضع اصالة او
تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في
الجزء الاخر وانه اى انقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان يكون
العلم مطابقا للمعلوم ويجاب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة
عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم
مغايرة للمعلوم عند العالم وكذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه

وان سلم ان العلم بحصول صورة المعلوم بمحل اي في النفس ح محل للصور البسيطة الذي بعولته الا ان البسيط
ولا مطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فعلى لا تكون صورة البسيط بسيطة الان الى
ما قالوه من انه يجوز ان تكون للبسيط الخارجي صور [illegible] او اكثر كما مر في مباحث الحال وان
سلم ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة فلا نم ان كل في وضع منقسم فانه مار على نفي الجزء الذي لا
وهو ممنوع وح جاز ان يكون بسيط النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان سلم ان كل ذي وضع منقسم فلا نسلم
ان الحال المنقسم منقسم كالسطح الحال في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال
في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال
اذا كان الحلول سريانيا ومنعه [illegible] عسر سلم وان سلم انه الحال في المنقسم منقسم بالقوة كالجسم
لا بالفعل وانه لا يتأتى البسيط فجاز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندهم
منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل بحسبه فليس فيه انقسام
فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني في الوجوه
الخمسة انها اي النفس الانسانية تعقل الوحدة وانه بسيط تام في ماهيته من ان اجزاؤه وجودا او
عددا الى اخر الكلام والجواب ما تقدم من المنع الوارد على مقدمات احد البساطة والمنع المذكور
في الوجه الاول الثالث منه ان النفس تعقل المفهوم الكلي فيكون مجردا
اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات كاحكامها الايجابية والسلبية فلا بد لها من تعقلها واما الثاني
فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا يمكن لما كان في ذي وضع
مختص بمقدار مخصوص ووضع معين ان يكون مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقادير
الوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له مثل ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا هذا لان المقدار لا شك
يعرض ما هو الذي لانه اي عاقل الكلي محل لما ينافيه على الوجود الذهني وانها الحال فيما له مقدار ذو كل
ووضع معين لا يلزم ان لا يكون مختصا بها الجواز ان لا يكون الحلول سريانيا او يراد بهما منع عدم مطابقته
لكثيرين اذ يحال السيطرة الشبح في الصغر والكبر كالصور المحسوسة على الجدار والصورة الحاصلة
في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وحقيقة ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا اعرضت
عما عرض بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الامر الذي تم بحث بحكم هل على التخطط العارض لها بسبب
المحل السابع منها انها تعقل الضدين وتحكم بينهما بالتضاد فلو كانت مدركها جسما او جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه مح بالبديهة والجواب ان صورة الضدين

للانضاد بينهما لانهما حالان الحقيقية الخارجية للنفس بل لم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين
ولولا ذلك لما جاز قيامها بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا
تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان تقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي تعقلهما معا غير الجزء الذي قام
به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد الخامس منها ان تبطل كونها جسما يعقل
لو كان العاقل منها جسما او جسمانيا حالا في جميع الدماغ او في بعضه لتعقل محله ابدا او لم يتعقله ابدا والتالي
باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كان لنفس حصوله لذاته كان حاصلا ابدا فيعقل الصورة
التي للمحل حاضرة عنده العاقل ابدا فلو كفي ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا ابدا والا احتاج
تعقله له الى حصول صورة اخرى منه عنده حاصلة له وانه مح لانه يقتضي اجتماع المثلين لان
الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل ابدا واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم الا
نتصور انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب او الدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الا ونعقله
تارة ونغفل عنه اخرى الجواب منع الملازمة فمنع ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حصول صورته
الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لا يكون التعقل بحصول الصورة
ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع المثلين فانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة
الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما
محل للعاقلة والاخرى حالة فيها فلا اجتماع في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير
اليها كل واحد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة الاول انها الدم ان اي اجزاء الدم في تجويف
القلب العالم بعلم الانقسام مع نفي المجردات بمعنى انها صالحة لظهور قيامها بالعالم وعن تقسيمها لما مر من
تعقلها البسائط واستحيل لامتناع وجود المجردات الممكنة فيكون جسما
تعقلها البسائط وليست بمجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فيكون جسما لطيفا حالا في تجويف القلب الذي
نسبة العلم الثاني للنظام انه اجزاء اصلية من اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد
في الورد باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض
ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل
عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى اخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه
قوة في الدماغ وقيل في القلب السابع انه قوة اخرى حالة في القلب ومبدا الحيوانية والغاذية في

الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس ان الهيكل المحسوس وهو البخار
عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه الاعتدال
المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته وقلته تقوى الحيوة وبالعكس التاسع انه
الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ العاشر في ان النفس
الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها الا [illegible] اختلفوا
في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن
ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلوة
والسلام خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب
اما الاية فلجواز ان يكون قوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة واما بان يكون ذلك حدوث تعلقها لا حدوث
ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد تعارضه الادلة ومع [illegible] بالعكس فكل حال
من وجه فيبقى ما ذكرنا كما حكينا واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال ارسطو ومن تبعه
ومن قبله وقالوا بقدمها واحتج ارسطو بانها لو وجدت قبل البدن فاما ان تكون النفوس متعددة متمايزة
او لا فان كانت متمايزة فتمايزها اما بذواتها ولوازمها او بعوارضها فان كان بذواتها ولوازمها فيكون
كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل
اذ لو لم تكن كذلك لكانت متماثلة ولا اقل من وجود [illegible] نفسان متماثلان وان كان بعوارضها لا لذواتها
كان بالقابل وما تكسبه كما تعلم من تعدد افراد النوع الواحد معلل بتعدد القابل والاعراض المكتسبة ومادتها
البدن فيكون متعلقة قبل [illegible] البدن [illegible] ويلزم التناسخ اي انتقال النفس من البدن الى غيره [illegible] وان لم
يكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة وبعد التعلق [illegible] كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس
عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والعقل واللذة والالم وسائر الصفات وانه باطل [illegible]
وان لم تكن كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم ولا يكون مجردة
بل مادية وايضا [illegible] التجزي والانقسام [illegible] الهوية الواحدة [illegible] وحصل [illegible] ان تكون
حادثة [illegible] المطلوب [illegible] النفوس المتعلقة بالابدان حادثة [illegible] الاول
ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة لكانت مادية لا مجردة [illegible]
يسبقها الحدوث [illegible] من مادة يحل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا [illegible]
واما الملازمة فلانها لو كانت حادثة [illegible] فاسد والجواب المنع [illegible]

كاين

كل حادث مسبوق بمادة قابل للعدم وليس يلزم منه [illegible] بانه علة لجواز ان يمنع عن عدمها [illegible] بل لازم
علم تناهي الابدان في الصورة علم تناهي النفوس مع كل [illegible] اذا كانت حادثة كان حدوثها
بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى الفياض
الاحوال الفلكية التي لا تتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن الاستحالة في تناهي الابدان
والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية
وهو محال بالتطبيق والجواب ان شرط امتناعه الترتيب الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان
كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها [illegible] قال ارسطو كل حادث لا بد ان يستند
الى المبدأ القديم الواجب ومن شرط حادث [illegible] دفعا للدور والتسلسل [illegible] هو المؤثر الكامل
واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدأ المفيض
شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد [illegible] وتصرفها فاذا احدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ
الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال لو صح التناسخ فاذا احدث
بدن تعلق به نفس متناسخة وفاض عليه نفس اخرى حادثة [illegible] حصول العلة المؤثرة [illegible] فيلزم ان يكون
للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان [illegible] ارسطو
في حدوث النفس وابطال التناسخ [illegible] النفس [illegible] التناسخ على [illegible] وابطاله ثم
من ابطال التناسخ حدوث النفس وانما يصح ذلك لو [illegible] ابطال التناسخ انه
يلزم [illegible] في البدن [illegible] حدوث النفس [illegible]
واحد فانه كلما استعد بدن حادث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان [illegible] اي
فساد هواء او [illegible] حادثة [illegible] كالطوفان [illegible] عام يهلك فيه من النفوس [illegible] نعلم ضرورة
انه لم يحدث [illegible] من الابدان كما نقل انه [illegible]
فصل في يوم واحد [illegible] الخلق ومن المعلوم انه لم يحدث ذلك العدد [illegible] العالم
ليتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريق التناسخ لتعطل بعضها
الى ان يحدث بدن تتعلق [illegible] منهما والاظهر منهما [illegible] الاخيرين يصلح للتعويل
اذ لا نسلم لزوم [illegible] في البدن [illegible] بكونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم
انه قال [illegible] في صورة الجمل ولا نسلم ان عدد [illegible] الصغيرة [illegible] والنمل والبق والذباب
لا تساوي عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الاول [illegible] التناسخ [illegible]

كما ان ما عهد بالكل من الاصول علاوة كثير مشكل فلا نعدّ لها حذرا من الاطناب مثل ابطال الاثم ان كل حادث لا بد له من
شرط حادث مثل الفاعل المختار لان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك حادث وليس هذا امتثالا
للتعلق عن العلة المطلقة سلمناه لكن لا نسلم ان شرط حدوث النفس هو حدوث البدن فلم لا يجوز ان يكون لها شرط غيره
سلمناه لكن لا نسلم انه اذا حدث البدن [illegible] لم يفض على النفس اما بحدوث ذلك اذا لم يتعلق بنفس سببه ولو لم
ارادها. فعل الدليل ما ذكره ان يتعلق على حدوث النفس فانه اصل الادلة على ابطال التناسخ وبعض عليه بانا
لا نسلم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة والاثم عائد للنفوس كلها
ولا عائد للنفس منها والاستبعاد لا يجري نفعا ولانم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما يلزم
في ماده تعلقها لكن هناك نساده الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن **المقصد الرابع** تعلق
النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا
لتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا
زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها المادية وقد مر انها مجردة لا بها عنه
[illegible] بل هو تعلق متوسط بين ذلك كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعاله المخلوقة ومن
ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق وتعلقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به
النفس الابدي انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية
والحسية عليه فانها في مبدا خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب
تلك الكمالات والى ان يكون تلك الالات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا جاءوا فعل خاص
كالابصار مثلا التفتت الى العين فيقوى على الابصار [illegible] وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحد
الالة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال كيف وقد حصل لها الاحساسات توصلت منها
الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى اللذات العقلية بعد ما اختلطتها
باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق [illegible] بل اقوى منه بكثير وانما
يتعلق اولا من البدن بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب لحم [illegible]
في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيتبخر بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى عند الاطباء بالروح [illegible]
كونه اول متعلق للنفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد والاطباء مما يلي
جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية يشهد بذلك ثم بتوسط الروح بواسطة التعلق قوة بها تسري
الروح الى جميع البدن فيفيد الحامل لتلك القوة كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل

وهذا كله عند القائلين بالفاعل المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات العقول كما مر **المقصد الرابع** في
العقل والمراد به كائن موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل جوهر مجرد في ذاته مستغن
في فاعليته عن الالات الجسمانية وقد سماه [illegible] الكلمة الاولى في ابانة قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى
نوري لم المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبداه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور
سائر الموجودات في نقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث يتوسط في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد
الانبياء واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول ان الله تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه اصلا بوجه
من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا الواحد ويمتنع ان يكون الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا
لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على
الكل ولو كان هو الصادر الاول لتقدم على نفسه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه
اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر ولا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير
معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا اذ لا يستقل
بالتاثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون سببا لما بعده وبعد ذلك فيما صدر اولا فتعين ان يكون
الصادر الاول هو العقل [illegible] ما صدر عنه [illegible] واحد يستقل بالوجود والتاثير هو العقل [illegible]
لانتفاء العدد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث النفس [illegible] الموجد للجسم
كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو [illegible] لذاته ولا الآخر جزئيه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون
موجدا للكل واحد من اجزائه فيكون [illegible] مقدما على نفسه وهو محال والجسم انما
يؤثر بواسطة وضع مخصوص بالنسبة الى ما يؤثر فيه اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة ولذلك بالتجربة
النار لا تسخن اي جسم كان بل ما يجاورها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما آخر لوجب ان
يتقدم صورته على هيولاه فلو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى الوضع قبل الصورة وانه محال
لان وضع الهيولى باستعداد من الصورة التي هي ذات وضع لذاتها لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا
لتوقف تاثيرها على الجسم [illegible] لا يؤثر الا بالالات الجسمانية فيكون تاثيرها متاخرا عن الجسم فكيف يتصور الحادث لها
اياه ولا احد جزئيه والا لكان كل الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود
دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتاخره عنه في الوجود فهو اي الموجد للجسم
العقل بناء على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر
هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر ودعوى ان الصورة جزء العلة

المسولى وليس يلزم من كونها غنية في ملاحظة التأثر عن الهيولى كونها غنية في وجودها مستغنية عنها وان سلم ذلك قلنا لا يلزم من الصادر الاول النفس ولا يلزم من توقف تصرفها في الآلة على تعلقها بها توقف ايجاده مطلقا على ذلك التعلق بحيث لا يوجد بلا تعلق ممن يشاء للتصرف في البدن وان سلم قلنا لا يجوز ان يكون الصادر الاول هيولى فاما بدليل التمانع او التسليم على عدم ابداء سبيل تسلطه واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد الجسم جسما فوقه ولعله ما يوجد الجسم فيما لا وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء على سبيل الحجة كما ذكر لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجد اولا تتعلق سلمناه فلم لا يكون هو الواجب بان يوجد احدهما دفعة بلا واسطة والآخر بواسطة الآخر كما مر في الاعتراض على الوجه الاول

المقصد الثاني في ترتيب الموجودات انهم قالوا اذا ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات لانه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيتعدد فيه اعتبار او فبالاعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا صدور ما عنه على هذا الوجه اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واحق وكذا لك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان ويستمر الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها الاعتراض ان يقال هذه الاعتبارات ان لم تكن موجودة فلا تكون مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل اصل دليلكم ولو كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزء مصدر الامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات اي السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان يجعلها مصدرا للامور المعلول الاول وهذا كما ذهبوا اليه من ترتيب الموجودات وجعلهم اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور الاعراض التي في عالم العناصر مع كثرتها الغاية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي وفي الملخص انهم خبطوا فمنهم من اعتبر وا في العقل الاول جهتين وجوده وامكانه فجعلوه علة العقل وامكانه جعلوه علة الفلك ومنهم من اعتبر بانه علة

وامكانه

وامكانه علة العقل والفلك وبان اعتبر وافيه كثرة من ثلثة اوجه كما ذكر في من الكتاب وبان من العقد اوجه فراجوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة الهيولى العلك وعلمه علة الصورة وظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر

المقصد الثالث احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحادث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى ولا تصور الا في المركب المشتمل على جزئين قوة وفعل واما البسيط فله جهة قوة وفعل فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تعلم الرابع انها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لها على ما تلك الحادث يستدعي مادة متجددة استعدادها بحركة دورية سرمدية ولا تصور الا في مادي موجب الزمان والعقول مجردة عن زمانه الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حصول الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل السادس انها تعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل لكونه مجردا عن العلائق الغريبة عن ماهيته وكل ما يمكن ان يعقل وحده فيمكن ان يعقل مع غيره اذ يعلم بالضرورة انه لا انضمام في التعقلات فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره بالجملة فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية الكلية التي للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل يمكن ايضا ان تقارنها اي تقارن ماهية الغير ماهية المجرد مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج اذ كونها اي حصول ماهية المجرد

في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا على الاطلاق وصحتها لكان معا
اي مقارنة المجرد للعقل التي هي قسم من مطلق المقارنة مشروطة ايضا بكونهما اي بكون ماهية المجرد في
شيء غير مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة منه وبين ماهية الغير
جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز مقارنة الماهية الكلية الامر
التي للغير اياها اعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية
اي للمجرد اذ لا معنى لتعقل الماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية في وجوده الخارجي لكل امر
ممكن له فهو حاصل له بالفعل واما المانع فبيان ذلك من وجوه على ان كل ما يعاين من الكمالات بالفعل
وهو المطلوب وحصول الكلام ان المجرد صح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما صح
ان يكون معقولا فصح ان يعقل مع كل واحد مما يعاين من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره
امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة
المعقول المجرد لماهية معقول اخرى ليس هو موقوفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة
امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء موقوفا على وجوده وهذا بعيد بل انه محال واذا لم يتوقف امكان
المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج لا تصور له
الا حصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه فاذا امكن تعقله كان حاصلا بالفعل لان
التغير والحدوث من توابع المادة والجواب لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالباري تعالى فان حقيقته مجردة
مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها غير معقولة لنا ولئن سلم بامكان
تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل مما يعمل اما لعدم الحاجة او لانه المانع
من التعقل في المادة ولواحقها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير
وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعلم التضاد والتنافي بين التعقلات لا يعمم شهادته لعدم تعقله لجميع
المفهومات كهو والغير ولا يكون مما لا يجوز تعقله كالباري بالذات وان سلم فلا نسلم انه اذا تعقله مع الغير يعني مقارنة
الماهية المجردة الى تلك الغير للعقل اي للمجرد المعقول وانما يحصل لو كان العلم حصول الماهية
المجردة التي هي تلك الحصول في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين مقارنين فيه وبالكلية انما يحصل
هنا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا انه علمها مسلوم بمقارنتهما في الوجود الذهني فلا يلزم
انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته اي مقارنة المجرد للغير مطلقا والا لكان مقارنته للعقل
مشروطا بكونه في العقل بل يلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك اي لو كان المقارنات اي مقارنة اهل المعقولين

للآخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في
العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور وهو اي كونهما مثلين ممنوع فان حصول الشيء كالمجرد في ماهية
الغير بالنسبة الى العقل مخالف لحصول احدهما اي احد الشيئين كالمجرد في الاخر كالعقل فان الاول
مقارنة احد الحالين في محل للحال الاخر والثاني مقارنة الحال المحل فان احدهما عين الاخر ولا يلزم من
~~مقارنة احد الحالين في محل للحال الاخر مطلقا مقارنة الحال للمحل~~ كون المقارنة بين المجرد وماهية
الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط
الشيء بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما المقارنة بينهما في العقل فوقعت المقارنة مطلقا مشروطة
بكون المجرد في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق على المقارنة
بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره
من المعقولات مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فان شرط المقارنة بينهما
فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه وان سلم بما بين المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد
من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة
له واما يلزم هذا لو كان مقارنة المجرد قابلا للتعقل اي لكونه عاقلا وهو ممنوع لان التعقل
نفس هذه المقارنة فاذا امكن المقارنة فقد امكن التعقل قطعا لانا نمنع اي نمنع الحادي مما لا يجوز
ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان
المشروط فيه السابع ان التعقل الجزئيات من حيث جزئية لانها تحتاج الى الالات جسمانية لتدرك
بها او لانها اي الجزئيات متغيرة والعلم بها يكون متغيرا فلا ينبغي ان يجوز عليه التغير والاعراض على تعرفه
في بحث صفات الباري سبحانه في مسئلة العلم فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك الة جسمانية
او تغير في ذاته او صفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول الجن والشياطين فانهما ايضا
من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المتكلمين اجسام تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان
تولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق والحلول في
لصلابتهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنع الفلاسفة
لانها اما ان تكون اجساما لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر على الافعال
الشاقة وبالاشياء التي نقل عنهم وبسبب حالتها حصل اليها وهو خلاف ما يعتقدونه واما الثاني
فلانه يوجب ان يرى ولو جوزنا احساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها

ونوقان فطول الاستعمال وهو سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية فلا يلزم احلال الابدان
لجواز ان تتقوى الشفاف الزجاج لا يقوى على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة مع محل فلا اثر لها
وبالجملة فان اريد باللطافة الشفافية فيجاب انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال
وان اريد بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة ورود القول فان اللطافة يطلق
على هذه المعاني فيجاب انها غير لطيفة ولا يلزم … الا انه يتشكل بسهولة بشكلها
باي تشكل شاءت فلذلك قال كثيرون وقد يعترض عليها العادة المعتاد مع لطافتها وقيام قوم عظمة
فان القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر الا ترى ان قوام الانسان
دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يثقل الحديد ويكسر الحجر ويتعذر منه ما لا يمكن لمن هو اغلظ
القوام وترى … الحيوانات مختلفة القوة اختلافا فاحشا بحسب اختلاف القوام والجثة كما في
الاسد مع الحمار قال نعم هي النفوس الارضية فان النفس لو كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي
النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اي السفلية وهي مختلفة فمنها الملكية الارضية
والتي اشار عليه السلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ
بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون ودرجة … عن مناسب لان الكروبية من الملائكة
هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون لشيء اصلا لا لتدبير الاجسام ولا لغيره
فهاو منها الجن ومنها الشيطان وعدد كل منهما … جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس
الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة من المعان … نوعا من التعلق وتعاونها
على الخير والسداد وهي الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين
والله اعلم بحقائق الامور

الموقف الخامس في الالهيات وفيه المقصد

الاعلى من هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقع في بعض النسخ المرصد الاول في الذات وفيه
مقاصد ثلثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة المسلك الاول للمتكلمين قالوا ان
العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه
بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا
فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر وهو قول سيدنا ابراهيم الخليل صلوات الرحمن عليه
حيث قال لا احب الآفلين فيقول العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث
كما يشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا ومحتاجا الى الفاعل

لحدوثها

لحدوثها فكذا الجواهر المجردة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث لا بد ان يتصف بالوجود بعد العدم
فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة
الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان
جسما ولتشارك كل جسما او جوهرا فردا والواجب لا يتركب منه الاكثر بل هو واحد حقيقي وكل
ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد
من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر
صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له
لانها افعال تحير العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الآفاق فمثل ما نشاهد من احوال العناصر
والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع
الاستدلال بامكان الاعراض منتسبة الى محالها كما استدل به موسى على نبينا وعليه السلام بقوله ربنا الذي اعطى كل
شيء خلقه ثم هدى اي باعطاء صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة المنوطة به وان
الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لكونها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من
الاجسام بما له من الصفات جائز ولا بد في التخصيص من مخصص … ثم ان ذلك المؤثر لا يجوز ان يكون
من العالم … الواجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما
الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر في
العلة والمعلول من الامور العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل
وتضييع بالخروج الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال
فخصوصيات الاثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر وكذلك الاعراض فلا بد لها من صانع
ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان
والثالث هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ان نكون في الواقع موجودا مع قطع النظر
عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة تشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا
فذاك هو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل
وفي هذا المسلك … كما في المسلك الاول من بيان حدوث العالم او امكانه وما يتوجه
عليه من الاسولة والجواب عنها فانها سقطت هنا كما ترى المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعني
صاحب التلويحات … في وجود ممكن كالمركبات فانه يستند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه لاستحالة

وان تسلسل الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه
التي هي غيره فله علة موجودة تترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج ومن ان لا تكون
نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه
ولا تكون ايضا جزؤه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى
علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك الاولى
علة للمجموع بل للبعض فقط وح فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا
لم تكن علة المجموع نفسه ولا افراده داخلا فيه فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب
لذاته وهو المط والا لاحتاج الى شيء من تلك الممكنات اصلا فينتهي السلسلة واعترض عليه في
المباحث وبيانه ان الممكنات موقوف على ثبوت الواجب اثبات الواجب مبني على بيانه ان الممكنات
مصادرة على المط والجواب ان المراد به اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات بحيث
لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي ذو ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع احاده
انما الممتنع ان تتصور كل واحد منها لا تناهيه مفصلا ويطلق على المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان
اردت بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن لكونه متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل
واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان تنتهي الى حد تقف عنده وان اردت به الكل المجموعي
فلا نسلم انه موجود اذ ليس له هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا
والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل ههنا
عين الاحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة
العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه هو كل العلة متقدمة قلنا لانم ذلك في العلة التامة فانها مجموع
امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم
كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس
الماهية وان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزؤه قوله لانه علة لكل جزء فلعله
علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب
ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا
لكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمفعولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه
بفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اي عن الاخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن

ذلك

ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض
بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي
هو غيره مع ان علته ليس فاعلا للكل احد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل
جزء منه لكان الكل لم تحرك اجزاؤه ترتيب ما كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف
المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان لم يوجد العلة المستقلة للكل لزم
الثاني وان لم يوجد لزم الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن الاول وهو وجود النقض
انا قيدناه اي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر انفا فاندفع النقض فان قيل لم يمتنع كون فاعل الكل
فاعلا لكل جزء منه وتستند بالمركب من الواجب والممكن فلا يحكم اخراجه بقيد الامكان قلنا
هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه
اذا كانت احاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة بان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي
صورناه لا امتناع فيه انما الممتنع هو التخلف هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير
اعني العلة التامة على انا نقول كيف يصح علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة
لكل جزء منه ان علة اي علة الجزء لا يكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذي ذكرنا من المراد يتم
مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزءه اذ يلزم ح ان لا يكون علة
ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو مح وهو اما داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون
علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها
فيلزم ترجيح المرجوح هف ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا القدر ولا يلزم ما ذكرتم من احد
الامرين اذ لا يكون علة هو كل الاجزاء جزء علة الكل يجب ان يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء
المتقدم يوجد علته التامة وعند وجود الجزء المتاخر يوجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين
علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه
لزم ما ذكرتموه المسلك الرابع وهو مما تفرد به الاعراض ان الموجودات لو كانت باسرها
ممكنة اي لم يوجد الواجب لانحصر الموجودات في الممكن ولو انحصر فيه لاحتاج الكل اي المجموع بحيث
لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا وكيف لا من ممكنات مستقل في الايجاد فان
لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر فيكون الموجد لكل واحد منها اما
اولا او بواسطة هي منه ايضا يكون ارتفاع الكل مرة اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد

من لعراته اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اى وجوده لكل الموجد المستقل اذ ما لابد من جميع انحاء العدم
لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان المعلول ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع علته
من اجلها الحسن لا بنظر والى العدم توجد من الوجود ولا يمكن ان علم المجموع يكون على انحاء شئ وانه تقدم
بعدم هذا الجزء وبعدم جزء اخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه
العدمات المنسوبة الى لعراته والشئ الذي اخذ او فرض علة لجميع الاجزاء اى علة اى واحد منها لا
ذلك العلة ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لانه والا داخلا فيه لان علة شئ منها ليس ممتنعا
نظرا الى ذاته والا كان واجبا لا اله فيكون كل الخارج عن جملة الممكنات واجبا وجوده فى جملة انه لا موجود
فى الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب قال فلت يجوز الواجب على تقدير انحصار الموجودات
فى الممكن يكون جملة الاجزاء على تقدير بعض المطلوب لا مطلوبا كانه قيل لو لم تكن الواجب موجودا لزم انحصار
الموجود فى الممكنات ويلزم من وجود الانحصار علته فيكون محالا فيستدل بعض المطلوب فنطوى جميعه
تلك نعم لكن الخلف الا انه لا يكون عين المطلوب فلا للاستدلال حقيقة ومع ذلك هو مطلوبنا
وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهو صحيح من ملاحظة حال علم المعلول بالعلة
الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده عينا اليها المسلك الخامس وهو مبنى
ما قبله لو لم يوجد واجب لعين اى ممكن ثم بتقدير ان لا يوجد موجود اصلا لضرورة انحصار الموجود
فى الواجب والممكن اما الاول وسواء اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن لان الواجب اذا لم يوجد لكان
الموجودات بتمامها ممكنة ولا يمكن ان يتعلق الجميع المركب من الممكنات بقطعه بالكلية لا يكون على حد
التقدير محتاجا الا بالذات وهو ظاهر لانه واحد منها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان العلة
الموجدة المركب من الممكنات بالكلية لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمعروض
عدمه واما الثانى وسواء اذا لم يوجد واجب لذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا لان ما لم يجب
اما بالذات او اما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب وجوده بوجوده الذاتى
واما ممكن وجوده بوجوده من علته وهذا المسلك كالرابع فى الاستغناء عن ابطال الدور
والتسلسل وقريب منه مكشوف للاشياء به المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء
تحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة
الوجود فاذا لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلا لان الممكن
ان كان متعددا لا يستقل بوجوده ولا ايجاده واذا لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره

وهذا

وهذا المسلك لعله اظهر المسالك واظهرها ولهذا حكى منها اى فى مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها
الامام الرازي فى كتبه واجاب عنها الكل حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوجد منها ان فى
كل مسئلة يراد منها ايهاما ممتنعا بلا ان فيه دد منهما تردد اما نعا من الجزم ببطلان كل واحد منهما
ببطلان الاخر فيلزم نفى العلل المشترك وحلها اجمالا انه لو القطع فى دليل الطرف الضعيف من الاحتمالين
او فى دليلهما ان امكن ولا استبعاد فى امكان القطع فى دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم بطلان المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وابطال
الملزوم لا يستلزم ابطال لازمه ولنذكر منها اى من تلك الشبه مع اجوبتها عدة ليطلع بها على احوال
نظائرها الاولى لو كان ثبت وجود الواجب لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال
لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك ومن الماهية غير مشترك والثانى باطل لان الاكان
وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا للغير فيستلزم ماهيته علته اى علة وجوده بالوجود
وهو محال كما سلف والجواب وهو خلاصته ومنع الوجود العارض للموجودات الخاصة اما ما صدق
عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كما الماهية والتشخص انى وجوده غيره اى زائد علته ومعلول الماهية
ونعلم الماهية علته ليس بوجوده كما تعلم الثانية منها من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما
مجازا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بالعلة والعلم لا يستدعى المحدث والثانى باطل والا لزم
قدم الحادث اليومى او التسلسل وكلاهما محال والجواب لا نسلم ان العالم قديم وقد وضع ما بليه
الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فى
ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا متصف بالقيام والقعود وبالعلم
لا بدنه من ان يطابق معلومه فيتغير بتغيره والثانى باطل لكون الواجب على هذا التقدير جاهلا بحال الانسان
محل الحوادث حادث والثانى باطل لانا نعلم بالبديهة ان منشأ الافعال المتقنة المشاهدة فى الجزئيات
لا يستقل على عدم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم فى العلم انما هو فى الاضافات
لا فى الذات اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه بها صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته متعلقة بالمعلومات
كلها فاذا تغيرت لم يتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا فى امور
اعتبارية لا فى صفات حقيقية وانه جائز فى الواجب كما سيأتى ولنقتصر على هذا القدر فان هذا امثاله
من الشبهات التى طولوا بها الكتب وعدوا ذلك التطويل تبحرا فى العلوم وتوسعا فى العقول والله الموفق
وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك من الضابط والامثلة ان توقع امثاله الا باعن كمع نعيد

خاتمة للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع تع واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلی ابدی ولا حاجة الی جعله مسئلة برأسها قال الامام الرازی فی الاربعین کلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الی واجب الوجود والعدم علی الواجب ممتنع لزم کونه تع ازلیا ابدیا فلا حاجة الی جعله مسئلة علی حدة لکن المتکلمین لما لم یسلکوا تلک الطریقة بل اثبتوا ان هذه الممکنات المحسوسة محتاجة الی موجود سواها انتهاجوا الی ذلک الی وجوه لنفرضها لو انتفا لولم یکن ازلیا لکان محدثا محتاجا الی محدث لنفرض تسلسل و لعلم بکل باطل وانما لکان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما لفاعل فهو ایضا محال لان العدم نفی محض فیمتنع کونه بالفاعل واما بطریان ضد وانه مستحیل لان العدم اولی فانتفاء الضد وانما العلة بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا یکون شرطا للقدیم وان فرض ان شرطا قدیما ثم نقلنا الکلام الیه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام کلها امتنع طریان العدم علی الصانع فی المصنوع ومقصود المصنف بما اول کلامه انشاد الی اخیر بقوله والمتکلمون انما احتجوا بوجوه لنفرضها ای علی کون الصانع ازلیا ابدیا قبل اثبات کل ای قبل اثبات کونه واجبا وعدمه ای عن الاحتجاج بتلک الوجوه علی هذا المطلوب بعد بیان کونه واجبا لعنی فلا نطول الکلام بها کما طول الامام کتابه علی ما اشرنا الیه المقصد الثانی فی انه ذاته تع مخالفة لسائر الذوات الیه ذهب نفاة الاحوال والحالوبیته وسبها لذاته المخصوصة لا لامر زائد علیه وهو مذهب الشیخ الاشعری وابی الحسین البصری فانهما قالا الحالفة بین کل موجودین من الموجودات انما هی بالذات فلیس بین الحقائق اشتراک الا فی الاسماء والاحکام دون الاجزاء المقومة وعلی هذا امتنع عن المثل ای المشارک فی تمام الماهیة والباری سو المثل المنافی تعالی عن ذلک علوا کبیرا وقال قدماء المتکلمین ذاته تع مماثلة لسائر الذوات الواقعة والحقیقة وانما یمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحیوة والعلم التام والقدرة التامة ای الواجبیة والحیة والعالمیة والقادریة الا مثل هذا عند ابی علی الجبائی واما عند ابی هاشم فانه یمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هی الموجبة لهذه الاربعة یسمیها بالالهیة قالوا ولا یرد علینا قوله تع لیس کمثله شیء لان المماثلة المنفیة ههنا هی المشارکة فی اخص الصفات النفس دون المشارکة فی الذات والحقیقة وقیل السلل المذکور فی الموقف الثانی الموجودیة بدل الوجوب وهو الموافق لما فی المحصل والاربعین حیث یکون الوجود عند مثبتی الاحوال مشترکا بین الموجودات کلها فلا یتصور کونه ممیزا فالمراد بالموجودیة المقدرة بالواجبیة فیرجع الی الحقیقة

التقیید وبه یندفع المنافاة بین الکلامین لما فی اثبات المذهب الحق انه تع لو شارکه غیره فی الذات والحقیقة لکان بالتعیین ضرورة الاثنینیة قال المفسار لیس تمام الماهیة لابد ان تحالفا بتعیین وتشخص یمتاز به سویتهما وتعددا ولا سکل لما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز فیلزم الترکیب فی هویة کل منهما وهو منافی الوجوب الذاتی کما علم احتجوا علی کون الذات مشترکة بین الواجب وغیره بما مر فی اشتراک الوجود من الوجوه وتقریره ان الذات ینقسم الی الواجب الممکن ومورد التقسیم مشترک بین اقسامه وایضا نحن نجزم بالذات مع التردد فی الخصوصیات من الواجب والجواهر والاعراض علی قیاس ما مر فی الوجود وایضا قولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلی فلولا ان المفهوم من الذات شیء واحد مشترک لکل والجواب ان المشترک مفهوم الذات اعنی ما یصح ان یعلم ویخبر عنه او ما یقوم بنفسه وانه ای مفهوم الذات علی الوجهین امر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق علی ان ما قلتم ان الاشیاء متساویة فی تمام الماهیة مع اختلافها فی اللوازم وهو غیر معقول وما قولنا الی ذلک وهو ممکن وهذا الغلط منشاؤه عدم الفرق بین مفهوم الموضوع الذی یسمی عنوان الموضوع وبین ما صدق علیه هذا المفهوم العنوان فقد یکون عین الذات وقد یکون جزءها وقد یکون عارضا لها من سنخ التماثل والاتحاد فی الحقیقة بمجرد اشتراک العنوان وهذه المغلطة اعنی اشتباه العارض بالمعروض منشاء لکثیر من الشبه فی مواضع عدیدة فاذا تنبهت له ای لهذا المنشاء وقفت علی حاله ولنت اعلیت شیطانک ای تغلبت علی خرقه التی هی بنات فکره الحلت علیک تلک الشبه وقد ردت علی ان تعالط عنک وامن من ان تعالط انت منها ای من تلک الشبه قولهم الوجود مشترک الی اخرہ وبنی الخصوصیات فتقول المحرود منهم الوجود لا ما صدق علیه الوجود لجواز ان یکون ذلک المفهوم خارجا عن حقایق افراده المتخالفة لانی مفهوم عارض حقیقة ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهیة کما فی الواجب مثلا وبالعکس ای نعقل الماهیة دون الوجود کما فی المثلث فلا یکون الوجود عینا ولا داخلا قلنا فیه ما علمت من ان الوالی مفهوم الحقیقة ومنها الوجوب عدمیة والا تسلسل قلنا اللازم من دلیلکم علی تقدیر صحته ان یکون مفهوم الوجوب عدمیا لا الوجود یا اذ یلزم تسلسل الوجودات الوجودیة الا انها لها ولا یلزم هذا التسلسل فی ما صدق علیه العلم والقدرة مثلا واحد واما المفهوم فلا یکون احد منها بل الکل مفهوم علی حدة وامثال ذلک مما یحصی فلیلتفت مما ذکرنا اذ لا یخفی علیک حالها لیتنبه نقل عن الحکماء انهم قالوا انه تع وجوده المشترک بین جمیع الموجودات وهو عین غیره تعالی

وهو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجود كل منها زائد على ماهيتها او في ذاته وجوده المساوي لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود ومتازا عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا بطلانه ظاهر اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب اعرض من جميع الممكنات حتى العا... ذوات فلا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان لازم لماهيته وليس زائدا

المقصد الثالث انه تعالى وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ واتباعه والحكماء او زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة. المرصد الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي موقوف على ورود الشرع لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه المتساوي نسبته الى ما يحصل فيه فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني فلانه يلزم تداخل المتحيزين

لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام فيلزم تداخل المتحيزين وانه محال بالضرورة وايضا فيلزم مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد عرفت ان التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا قد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحياة مغايرة لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكونه واجبا متصفا بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب وهذا الاستدلال ينتقض بالانسان الواحد فانه ليس كل جزء من اجزائه عالما قادرا حيا كما لا يخفى ولذلك قال المصنف وهذا الاستدلال منقوض لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك في التساوي في العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة الاول ضرورة العقل اي بديهته تحكم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في تصويره اي تصوير موجود لا تحيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده وبعلمنا به فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متفاوتة في المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قيل الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين وانف وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مخلوقة وفيه تشابه في الابعاد متفاوتة والاشكال ايضا بحسب ذلك فيكون متحيزا قلنا هذا انما يلزم اذا لم يوجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شك انها في الانسان الكلي ماخوذة كذلك واما قال وربما يستعان في تصويره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي

العلم في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل
موجود فاما ان يكون متصلا او منفصلا بهوى الواجب تعالى لو كان متصلا بالعالم لتحيز وان كان منفصلا
فكذلك والجواب منع الحصر ويعرض الطرف الاول اي من الاحكام الوهمية ولا عبرة بها لان احكامه لا تقبل في
غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم
او لا داخل ولا خارج والثالث خروج عن المعقول وعما تعرفه بديهة العقل والاولان يثبتان المطلوب وهو انه
متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود
اما قائم بنفسه او قائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا والواجب تعالى قائم بنفسه
هو المستغني عن محل تقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل والاول لا يلزم
منه كونه متحيزا ابتداء والثاني في تقريره ان يعم الوجه الرابع احتجاجا على انه تعالى صفات قائمة به اي معنى
القيام هو التحيز تبعا فيلزم منه تحيزه اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر
الموهمة بالتجسيم من الايات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا وان
استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله
في ظلل من الغمام ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض وما قيل في ذلك قاب قوسين او ادنى وحديث النزول
وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من
مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال
انها مؤمنة فالسؤال بلفظ اين المذكور يشعر بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات
الدالة على نفي المكان والجهة ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتأول الظواهر اما اجمالا ويفوض
تفصيلها الى الله كما هو راي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة
والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي
امره والعمل يصعد اليه والكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه او سلطانه
او ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الايات والاحاديث والعروج اليه
هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول
اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك
ما تستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع

والعبادات فالسؤال بأين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاثبتة في الالهة فلما اشارت الى السماء
علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من
التاويلات التي ذكرها العلماء لهذه الايات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر
بها **المقصد** الثاني في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال
الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اي
قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف
ولا توقيف فيها والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل نور
يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي من المجسمة من يبالغ ويقول
انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل شيخ اشمط الرأس
واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم باطل
لما بيناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما
لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك مخصص
خارج وذلك لان استواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها او الاحتياج الى مخصص خارج عن ذاته في الاتصاف بذلك
البعض المعين وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيختص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص
واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
حاجته الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحججهم ما تعلم من ان كل موجود اما متحيز او حال
في المتحيز كما تشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم والضا كل قائم بنفسه
جسم وايضا الايات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب **المقصد** الثالث انه
تعالى ليس جوهرا اي متحيزا اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه
واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده
غير ماهيته ووجود الواجب تعالى نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده
الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه **المقصد** الرابع انه تعالى ليس في زمان
اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كونه زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا
انه لا يمكن حصوله الا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان
مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد

للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان البعض الذي لا يكون زمانيا مع انه يتعلق بالزمان ويطلق عليه
ولا يتصور وصفه الا في البعض الذي فيه متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان وما لا تعلق له اصلا لا تعلق له
بالزمان قطعا ثم وجوده تع مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني واني اي واقع في احدهما
فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد تقديري متجدد فلا يتصور في القديم فاي معنى لتفسير الزمان ثم امتنع
بكونه تع فيه تنبيه على ما سنقرره هذا الاصل الذي مهدناه انا نعلم ما ذكرنا انا اذا قلنا العالم
حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأي الحكيم فنعلم ان الباري سبحانه متقدم عليه بالوجود لا بالزمان ليس
تقدما زمانيا والا لزم كونه تع واقعا في الزمان بل هو تقدم خارج عنهما وقسم سادس عند من اثبته كما تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعضها ونعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تع زمانيا بل هو عبارة
عن ان يكون قبل كل زمان زمان والالم يتصف به الباري وانه اي ما ذكرناه من انه تع ليس زمانيا يبطل
العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تع
انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كانت نسبة كلامه الازلي الى
جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تع اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال
لم يكن واقعا قبل الازل فههنا اسولة [illegible] منها اما اذا قلنا الله موجود ازلا
الازل يستلزم وجوده الى الابد وهو موجود الآن لم يرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا
انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجودات محققة لم يكن انحصارها
ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير علمه
انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان المقصد الخامس انه تع لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي
في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تع لا يحل في غيره وذلك لان الحلول هو
الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا [illegible] الحلول
من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والا لاحتاج
اليه اي الى المحل لذاته فان الاستغناء [illegible] فلا واسطة بينهما ولزم [illegible] حاجة الواجب قدم
المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل في شيء فان كان المحل يقبل الانقسام لزم انقسامه [illegible]
اجزاءه وهو باطل والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء [illegible]
وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول [illegible] من الجواهر

الافراد المتماثلة واما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض فللفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقعة
والنواة [illegible] ضروري البطلان والحكم معروف ورد بما يخرج عليه بان معنى حلوله في الغير كونه يحيز تبعا لتحيز
المحل فيلزم كونه متحيزا او في جهة وهو باطل وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون
التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تع فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك ولا تبعية كما لا يحل
ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا الصفات
بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين نفي عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث الاولى
النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما هو المقصود فقال وضبط مذهبهم
انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلوله اي حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه
اي بدن عيسى او نفسه وهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك ح فاما ان يقال اعطاه الله قدرة
على الخلق والايجاد اولا والثاني عصمه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمي ابراهيم خليلا
فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بيناه من امتناع الاتحاد والحلول
والسابع باطل لما سنبينه في انه لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذاهبهم فمذكور
في خاتمة الكتاب كأنه في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة حقيقية لكنه بعد اتمام الكتاب
رأى الاقتصار على فرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية
من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا
ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبرئيل
كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك
اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة
ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى انه تع خص اولياءه
بخوارق عادات كرامة لهم ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية
ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ
يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز المقصد السادس انه تع لا يقوم به حادث
نعم [illegible] والا قبل الشروع في الحجاج نحرر محل النزاع لتكون القلادة في النفي والاثبات
الكائن على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما الا وجود له [illegible] ويقال له المتجدد ولما [illegible]

حادث فيلزم اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجدد ما في ذاته تع الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات حكاه الامدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اتفقت المعتزلة في نحو تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تع المسمى الاضافات اي النسب ويجوز تجدد ما في الافا من العقلاء حتى تعال انه تع موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه والثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف البارئ تع به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وان نسب الى ما يصح اتصافه به فهو سلوب فيصح تجددها والاضافات فانه تع موجود مع كل حادث بعد وجوده ولا تعنى بهذه المعية اذا اعدم الحادث بعد تجدد اتصفه بسلب بعد ان لم اذا اعرفت هذا الذي ذكرناه فاعلم انه اختلف في كونه تع محل الحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فالجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث سوى صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية بجواز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج البارئ اليه في الايجاد للخلوق اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو كن فخلوه هذا القول والارادة في ذاته تع مستندا الى القدرة القديمة واما حلول ما في المخلوقات فمستندا الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا وقد استدلنا في ابطال المدعى بوجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا والا لا لم اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات لا الاعلان من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات حدثها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول الحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم الانقلاب ولو فرض زوال القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات حدثها عند الفرض ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وكلاهما باطل بالضرورة الى هذا لم يتعرض له وايضا فتكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا لا طارية على الذات ثابتة صفة زائدة عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية ما ان كانت قابلة القابلية لازمة للذات فذاك والا فهكذا في قابلية القابلية ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال اذا كان القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوام الذات والذات ازلية فكذا القابلية فيعني ازلية القابلية يقتضي جواز اتصاف الذات بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة بين شيئين فلا بد من صحة وجودهما اذ لا يتصور صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هف الثاني من تلك الوجوه صفاته تع صفات كمال الخلو عنها نقص

تقصير النقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان ذاته متناهيا من العيب متغيرة ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود ازليه بلا اشتبهه والمحال هو صحة الازلية اي صحة ازليه وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا يستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فان احدهما من الاخر وايضا ما ذكرتموه منقوض لذلوكم وصح لزم مثله في الازل موجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث لزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لان الفاعلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لا بالقول المطلق في قابلية الفعل والايجاد فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان يكون تم صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن تعاقبها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا يخلو ح عن الكمال الممكن له الا الى كمال لاخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فانما لامتناع تعاقبه وانما امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع تعاقبه اما الممتنع فهو الخلو عن كمال يمكن بعاقبه واما الانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزوم ح فوات كمالات غير متناهية وكان فوات اي نقص كل واحد منها لتحصيل كمال غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الان هذا التصوير يبطله برهان التطبيق على راي المتكلم كما يشير اليه المصنف ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انه لم لا يجوز ان يكون تم عن حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تع سوى هذا فيكون قوله لا يتغير عما كان فيكون مصادرة على المطلوب فلم لا يجوز ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فهو ممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون حصولها في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب ما حدوثها من الترتيب واللاحق واما على سبيل الاختيار كما اوجد سائر المحدثات اوبان مخصوصه اوجد الحادث في ذاته وربما تقال في الجواب الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث الدليل الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا اتمتم الدليل الثاني والدفع عنه جريان تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب

حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه اي تعلق ما ذكر من الصفات وانه اي ذلك التعلق
اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتعددها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود
المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما
كونه صفة فيلزم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف [...] العلم وهو كونه عين [...] العلم وانه
[...] الصحيح هذا [...] في الصحة فيتعين الاول فيصح [...] الصفة الحادثة قلنا المصحح للقيام به هو [...] الصفة
[...] ومن [...] لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها ولا يلزم [...] الصحة الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره
والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية وللتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قال الكرامية اكثر العقلاء
يوافقوننا فيه اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان اما الجبائية فقالوا بارادة وكراهة
حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدثان بحدوث المسموع
والمبصر وابو الحسين [...] علوم متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته
او انتهاؤه [...] الوجود [...] بكونها حادثة والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها
في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين له تعالى وكلهم [...] ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث
والجواب [...] التغير في الاضافات [...] لمراد الاسود [...]
او برفع وكذا [...] الحسين والجبائية [...] العلم والمريدية والكارهية [...]
ذهبوا الى تجدد الاحوال [...] عليه والحكماء الالهيون كل اضافة فلا يرد عليهم الا الالزام
بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها [...] على ضابطه سنذكره في [...]
به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز [...]
التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني [...] التغير في نفسه
ويجوز في تعلقه **المقصد السابع** اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة
بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب
الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم من حيث
كالا في ذاته [...] ضروري [...] ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه له

والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر
الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن
والخوف ونظائرها

اقوى

اقوى الادراكات فوجب ان يكون له اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول
بذاته تعالى والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فلعلها لا تكون ذاته فاعلا للذة
كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على من له فطنة سليمة ۵
المرصد الثالث في توحيده تعالى اورده على ساير البرهانيات اهتماما بشأنه وهو
مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا لو امتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب
لذاته وذلك لوجوب الاول لوجود لصانعان وقد يعلم ان الوجوب نفس الماهية كما [...]
لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل
واحد من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين
المميز وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهذا الوجه مبني على ان
الوجوب وجودي اذ ح يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدليل [...]
بمعنى [...] المناصب [...] اي استدلالهم على هذا المطلب الجليل [...]
مقصود منهم الذي [...] ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين
ثبوتيا كيلا يلزم التركيب ح وانما لم يمكن منعهما [...]
تعلم الثاني من الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين [...]
التعدد [...] اما الاول [...] الوجوب هو المقتضي للتعين [...] واما ان [...]
[...] التعين الوجوب [...] عن التعين [...] على [...]
لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات [...] يكون متعلقا على [...]
الآخر [...]
الوجوب [...] محال [...] التعين [...] الموجود
واجبا لذاته لامتناع الواجب [...] الوجوب [...] على كون الوجوب [...] نفس الماهية
واما الثاني [...] الوجوب [...] المقتضي للتعين [...] التعدد [...] الماهية المقتضية
لتعينها [...] واحد [...] واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين [...]
لشرائط الالهية [...] الاول [...] على الكمال [...] المقدور [...]
اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان المقدور [...] الامتناع [...] يستوي النسبة
الى كل مقدور منهما فاذا [...] هذا المقدور المعين [...] وانه باطل [...]

من قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين انه اذا اراد
احدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع
ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما
فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما والضد انما يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما
هو حصول مراد الآخر لا غير فلا يرد عليه ما اذا امتنع مراد كل منهما لو حصل لوجدا معا هذا وايضا فاذا فرض
ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال في سوى ارتفاعهما معا واما في وقوع احدهما دون
الآخر فالذي لم يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده فلان
ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به هو لذاته ممكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق
قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وارادته به فيلزم ان يكون عاجزا فلا يكون الها حقا لانه خلاف المفروض
وقد عرفت انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية ايضا فصح بها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في
هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان
بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الاله بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة
او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في
العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية
والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم
الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى لم يفهم سوى المتعارف ومنهم قالوا النور حي عالم قادر سميع
بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن يعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير
من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما لا يخفى على ذي طبع سليم فالممكنات من واحد
لكنه ما لزم مما ذكر ان اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا اليه فلا نسلم ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم بعد
هذا المنع والتنزل عنه تعالى الحكيم الخبير القادر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز
عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الها كاملا ثم يعارض خطابهم بخطابه لحسن ذلك ما لا
الكثير اقناعا
المقصد الرابع في الصفات الوجودية
وفيه مقاصد الاول في اثبات
الصفات ... على وجه عام لا بخصوصه وتحقيقه ذهب الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له تعالى
صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس
فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفي الصفات الزائدة
على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء
الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات
تفصيل يأتي في كل مسئلة مسئلة من مسائلها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلاثة الاول ما عول
عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا
ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا هناك
وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات
وقد عرفت ضعفه في المقصد الاخير من الموقف الاول كيف والخصم اي الفلاسفة كلهم وبعض الامامية
قائل ومعترف بالاختلاف في معنى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد لا يصلح فيها الايجاد بخلافها
في الغائب والارادة فيه بخلاف الارادة الغائبة وكذا الكلام في باقي الصفات فاذا ما وجد احدهما لم يوجد في الآخر
فلا يصح القياس اصلا كيف وقد يمنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة بطريق حالها في الشاهد
بل القائل فيه يقول هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مبنية منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه الثاني
لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله
الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات بمنزلة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل
هذه الصفات عليه مفيد صحيح بلا خلاف وقولنا ذاته ذاته واذا ابطل كونها نفسا فلا محال الجزئية قطعا
تعين الزيادة على الذات فيثبت المطلوب لانه لا نعني بالزيادة هنا ان المفهوم اعني مفهوم العلم والقادر وبطلانهما
على مفهوم الذات والنزاع في ذلك وان زيادة ما صدق وعليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا تفيد هذا
الدليل نعم لو تصور اي مفهوم الذات والوصف معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات
دون حمل الآخر اي الذات عليها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات وكيف ان ذلك التصور
الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات
كما زعموا لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا وهو ضروري البطلان وكذا
الحال في باقي الصفات التي ادعي انها عين الذات وهذا الوجه من نمط الاول اي الوجه السابق عليه والمراد
هو الاول يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة وتغايرهما للذات لا على تغاير حقيقتهما و
مغايرتهما لها والنزاع فيه هو الثاني دون الاول فمسار هذين الوجهين على الفرق بين مفهوم الشيء و

حقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع الكل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرتها لصاحبه وميل هذا الكلام مخيل لا يمكن ان يصدق كما في سائر الصفات بالجملة التي يمنع الصفات بها بناء الى الاستدلال على بطلانه قلت معنى ما ذكروه ان ذاته كذات بالصفة وما تحدان حقيقته كما تحققه بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفته معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا تحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه الى نفي الصفات مع حصول نتائجها ومن اتمام الذات وحمل اصح الحكماء بانه لو كان لصفة زائدة على ذاته لكان مفتقرا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقيل بالاجماع ايضا لعامها بالذات وقيل لعلم ابطاله فالجواب لانسلم بطلانه وقد تعلم الكلام عليه واصح المعتزلة والشيعة بعموم بلفظه الاول اجماع من لمن اعان العلماء كفروا لعدد النصارى والجواب ما هو اجمعا ايضا من لمن الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب لمن العالمية عبارة عن نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم بالنفي على صفات التي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم قائم بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة حيلة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة وحاجتها بهذا المعنى الى صفة العلم فانه بعين المتنازع فيه بينا اذ هي بحوزه وانتم لا تجوزونه وان ادعيتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجود الذاتي الثالث صفة صفة كمال يلتزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو بالفصال الا يستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب لمن ارادتم بالاستكمال بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهذا عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به عين ذي الغير الذي ذكرنا منفصلا حتى يتوهم تبوؤه ومثلا دعيناه وملخصه لا يراد المحال هو استفادة صفة كمال من غيره لا اتصافه وبلاذاته بصفة كمال من غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن يتجه ان يقال بانس لم نعي في صفة الوحدة مثلا ان كانت بالعادة واختيارا لزم محذورات محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا تكون الايجاد بعضا بالغاز ان تصفه تعالى بالقياس الى بعض مصنوعاته و

ودعوى للايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة **المقصد** الثاني في قدرته تعالى الاول انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه واشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اي وان لم يكن قادرا لكان موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند كل حادث الموجود الى مؤثر موجد او يستند فان لم يستند فهو الثاني من الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد ان يكون مؤثرا حادثا فيوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث فيحصل التسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وان انتهى لزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف كل الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يجب بذاته واما بطلان اللوازم فالاول ظاهر والثاني لما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما عرفت من امتناع التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب لان وجود كل الحادث منه في وقت ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم ولو عرف به المصنف وان شئت قلت انا كونه قادرا لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو توقف على شرط حادث كما يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث ويتسلسل الى ان يلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان مبدأ الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انا غايته بالحاظ في الاول ان ليس حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لو لاحكم الحاظ ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم محال ليس بحكم والاصبهاني بصدر عنه الحوادث بسبب ارادته المحلية فلا يلزم من ايجاد الباري قدم الحادث

وان بين بعد كل ايضا انه يجوز حوادث متعاقبة لا نهاية لها بدانه اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية و اذا اثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته ويثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية لم يتم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه او شرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان يثبت ان الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية بحيث يكون تلك الاحاد كلها حادثة اذ على تقدير هذا الا جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات حيثيتين استمرار و تجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم نجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي مستندا اليه بلا واسطة او بغير واسطة قديمة وقد تقدم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول ذكر ان هذا الفرع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته تعالى وصفاته او جاز تعاقب صفاته الى لا نهاية لم يلزم الامر الرابع على التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون شكل العقل القديم بحال كامل واما على الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا نهاية وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان موثره اما مجموع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام في التأثير وتوقف فيه على شرط حادث نعم مشاهيه ماليه بذاته تعالى وان يعرف احاطتك بما قدم من المباحث حكم بان التسهيل على كل ذلك اي مبادي الامور المذكورة اما امكان حدوث ما سوى ذاته سبحانه فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي اصح الكلام على اختيار الباري تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما اختاره المصنف وعبر عنه بقوله الاول لانه الذي عليه يعولون وبه يصولون في تقريره ان تعالى لا يجوز ان يكون فاعلا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين بلا مرجح المقدورين كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان لا ما لا نهاية لتساوي الممكن عن المرجح لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بعادة ربنه وانه يسد الاثبات باب الصانع اذ يجوز حينئذ وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم فلم الافلان الموجد متبع بشرائط الايجاب الطرف كما ذكرناه وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه فهو باطل لان الغرض

القادر جاز انفكاكه عن فعله ترجيحا على ارادته واما الارادة فلانها تحتاج في تعلقها به الى مرجح من خارج ومن ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان حاله كما هو وضده ايضا يحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب بجواز ان تعلقها باحد المقدورين لذاتها ولذاتها لا لاتحاد قائم وليس يحتاج تعلق الارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما بيناه في طريق الهارب وقدحي العطشان فكيف لم او لا فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجيح احد طرفي الممكن نعم هذا انه من غير المرجح الموثر فيه اذ بينهما فرق كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن موثر قادر بلا مرجح اي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اي بلا موثر اصلا فمعاين طائين ولا يلزم من صحته اي من صحة الاول صحة الثاني الذي لم يرد به العقل شاهده بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه وربما يختار ان تعلقها لا لذاتها بل باعتبار الفعل مع اللاعلى او لم يالوقوع ولا ينتهي الى الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج المرجح اخر فتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر ان الاولوية التي لم ينته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر ولكم بانا نقول لم لا قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى حادثا استند الى الازمنة سواء واما القادر الذي يوجد باختياره بسبب تعلق ارادته بالايجاد في كل الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخصص ذلك الوقت بالضرورة العقل بل على الوقت بين القادر المختار والعلة الموجبة الذي لم كلاهما فرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فالوقوع بعد الحصار على مرجح اللذين وبين الموجب لو فان قيل هذا وجه بان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان تعالى حكم ان ارادته الا وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين والايجاده في وقت معين ولم يتغير صفاته بحال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصنف اورده في صورة السؤال فقال الخ اكان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وبتوالي الحدوث في وقت معين يجب وجوده في ذلك الوقت فاي فرق بين الموجب والمختار مثل الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان وجود مثل الطرف في صور ليس طعلق القدرة والارادة به لا يجوز خلاف كما في الموجب بالذات من لا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بلا من الترك وبالعكس بخلاف الموجب فانه يتعين له احدهما ويمتنع في الاخر عقلا وبعد ما مر من هذا كان قيل عند عدم المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة المصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل من الامكان الى الوجوب فيها لكم لا يوجد الغرض

وانه توجيه بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر وحينئذ لكن يلزم ان تشترط التاثير
في القادر بعد النقض لكنهم قالوا ذلك انما نتصور اذا كان شرائط التاثير المؤثر منفصلة عنه واما
الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فانه يمتنع عليه التغير فكذا ما تتوقف عليه لا تتغير اصلا وحينئذ
يتبع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وبالشيء المتفرع على ذلك التعلق وان نسبه اليه بالذات
ومنها ان تعلق القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة
والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء ومن ثم لا يكون الوجود ايضا
مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول
مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر
من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فان العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود
بل معنى اسناده اليه انه لم تتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل من ان الذي ان شاء ان
يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود

ويلزم ان يكون علم العالم ازليا فوجب اثبات القدرة كما هو عندنا اعني ان يكون صفة زائدة على الذات
قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر
بطلانه وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى
الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاولى
حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى
ما لا نهاية في الحوادث وهو ايضا محال الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة
بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان العدم
لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث العلم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء ليس
صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ان تكون غير
متناهية كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي منا وهو باطل لان وجود ما لا نهاية له محال مطلقا وقد مر لك
ضعف تساوي نسبة الاعداد كما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا ثبات وجود
صفة ههنا بان هذا مقصود الكل لان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي الاعداد
القدرة من سائر الصفات اذ يأتي الذات عنها لا تمكن ان تكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل
يجب ان تكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك

ومن هذا ما ذهب اليه مثبتو الصفات انه تعالى قدرته غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا
ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم والكم منتف عنه تعالى بل لعله ايضا من الكيف فليس عندنا التناهي
واما تعلقا فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه تعالى لا اثبات ما ينافي التناهي بل معنى لا تناهيه ان تعلقها لا يقف
عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اي بما وراءه ذلك الحد وان كان ما تتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها
متناهية بالفعل اي غير متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام الثلاثة النفي مطردة في الصفات
كلها فلا تكرر هي لا تغني ان كل واحدة من سائر الصفات كالعلم غير متعددة وغير متناهية لعل المعنى اثبات
اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى قياس
واعتبر كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار تنبيه القدرة صفة زائدة على
الذات كما بيناه من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدرة
في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك
بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها
ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المحصلة جائز عندكم فان الفتح حكم واحد وعلته مادة تكون الشيء
ظلما ولغوا تكونه جهلا الى غير ذلك وان اصحه الرؤية معللة عندكم بخصوص الصفات الى غير ذلك فجوزوا
اشتراك المعللات لا نم وحينئذ نقول سلم ولكن لا اشتراك العلل الحادثة في صفة غير موجودة
في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعلى الوجه الاول لان الاول
على الوجه اي على وجه انا بالعكس الصفة الا تدل على عدم وجوده الثاني القدر في الشاهد مختلفة
اختلافا ظاهرا في العايب لو كانت القدرة مثلها اي مثل احدى القدر التي في الشاهد لم تصلح قدرة
الغائب لخلق الاجسام كنظيرها والا نم بل مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها البعض فلم تصلح لذلك ايضا
والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة اشد من مخالفة بعضها البعض ولا نم عدم صلاحيتها لما ادى
البحث الثاني ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات
لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان
المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا
الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء واما من يجعل الامتناع ذاته اصلا و
لا يتصورها ولا يتصور لعلاقة نسبة الذات الى المعدوم بعضه من الوجود خلافا للمعتزلة ومن ان
المعدوم العاده لا يصور وهذا فالحكماء والالم يمتنع اختصاص البعض بتعلق قدرته تعالى دون بعض كما يقوله

الخصم بمعنى ان علم الاعتدال جاز ان يكون خصوصية بعض المعروضات الباقية المقتضي ما لعدم تعلق القدرة به
وعلى قانون الحكماء جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى البعض بين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على سواء قيل والامر تجانس الاجسام لتركيبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون
لاختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تماثلها جاز ان حلول الاختصاص لا ولانها
فلا قدرة على ايجاد بعض اخر منها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو
اعظم الاصول فرق متعددة كما سيتلى عليك الاولى الفلاسفة فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر
عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما سبق من قبل والجواب
منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه الفرقة الثانية
المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات امر العالم مثل الادوار
الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة حول فلك القمر وجودا او عدما مع اوضاعها اي مواضع الكواكب
في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات ولطرحها ما نشاهد من اختلاف الفصول الاربعة
وما يحدث فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما
وبالطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب لم لا يجوز ان لا يكون لها الدخل العلية سيما اذا احتج المخالف
كان في توأمين احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك كله على ما بينهما من
التفاوت في الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بالتفاوت بما بينهم وسيما
اذا اقام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا موثر في الوجود الا الله كيف وقولهم
ما ابتنى من الاحكام لا يتسبب لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية
في الماهية فلا يمكن جعل جزء درجة او برج او نهارية وجعل درجة لغيري باردة او مظلمة او نيلية لاحكاما
وكذا الحال في جعل بعض البروج لكوكب وبعضها لكوكب اخر وفي جعل بعض البروج شرقيا وبعضها شماليا الى
غير ذلك من الامور التي يدعونه فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة مردودة ونقول الفلك ان
كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي يزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط
لحركاته بسيطة متشابهة في نفسها والحركات المختلفة المشاهدة الموجودة منها بعض محركات مختلفة
على الاوضاع متفاوتة يكون حركة كل منها واحدة متشابهة وتلزم منها حركات مختلفة
واذا ابطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئات المختلفة للافلاك لا
ذا اوج وحضيض فكيف ... الاحكام تترتب علينا لا لعال الافلاك وان كانت بسيطة متساوية

الالواح الناسية فالبروج ملكوكبة بالثوابت المتخالفة الطبايع والتغيير في تلك الاحكام بالنسبة
البروج الموافقة الطبيعة بل يجوز كونها الثابتة من السيارات ومع بعدها عنها ومسامتتها او علوها فدار
الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا
نقول البروج تمامها بعض من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان احتمل ان يكون فيه
كواكب صغار غير مرئية فتختلف اثار السيارات بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يعلم احد منهم
فان قلت البروج المعينة وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها الكواكب المتخالفة الطبايع وهذا
القدر كاف لاختلاف الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان
تبدل الاحوال في برج الى اخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بحيز معين من اجزاء
الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى قعود الاشكال اعني بطلان
الهيئة المختلفة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا
انه تعالى لا يقدر على الشر والا كان خيرا شريرا معا ... كما فصله والجواب انا نلتزم
الثاني فانه تعالى خالق الخير والشر وكليهما وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق
القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال
فلان شرير اي ذلك مقتضى جبلته اي طبيعته والغالب على جبرا اي دابه وعادته واما لعدم التوقيف
من الشرع واسماء الله تعالى توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل
القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه
فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالنسبة اليه فغايته عدم الفعل لوجود
الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه
قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه
خال عنهما او مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى والجواب انها اي ما ذكر من صفات الافعال
اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا صدوره بحسب قصدنا وداعينا واما فعله تعالى المنزه عن هذه
الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي
التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او
مفسدة او يخلو عنهما فعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو
اي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض ولا يتجه ان يقال هل مصلحة

او مفسدة ولا يلزم من عدم الغرض العبث انما يلزم اذا كان من شانه ان يتبع الغرض تعالى
تعالى عن ذلك الغرض فالعلة المشابهة لحبائله قالوا الا تقدر على فعل العبد بدليل التمانع و
بيانه لو اراد الله تعالى امرا من افعال العبد كحركة فيه واراد العبد خلافه منه لزم اما وقوعهما
فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على مراده
والمقدور خلافه لانا نقول يمتنع ورود الارادتين فالارادة اعم من قدرة العبد ولا تتصور بينهما معاوقة كما تتصور
في قدرتي الالهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور والا فلو في هذا المقدور فهما
في هذا المقدور سواء فيتعاوقان فيه والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد سبق بطلانه راجع
ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فانه
قدرته فيه غنية من ان يمنعه قدرة العبد ولا يلزم من ذلك استغناء قدرته بالكلية بل يثبت فيه نوع عجز تعالى
تعالى الله عنه علوا كبيرا

المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه مسالك الاول في اثباته وهو

متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسلكوا لكل المسلك
في اثبات كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه
الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول فلان اتقان افعاله فظاهر لمن
نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات وما هدي اليه
من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه
التي دونت بسرها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري وقد نبه عليه بان من
راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة موثقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك
من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام ... بانه عالم فان قيل المتقن ان اريد به
الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع ان فعله تعالى متقن اذ ما من شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل
على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل
على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان يترتب عليه منفعة سواء كان مؤثره عالما او لا كالحار والبارد وتبريد الماء او
اراد العاقبة لنا ما هو كيف يدل على علم الفاعل وقولهم ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه منقوض
بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من
المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من
المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت

ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما تضمنه من الحكم
والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما يشاهد من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذي تتحير فيه العقول
ولا يهتدي الى ما فيه من المصالح والمنافع والاتساق في دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرنا في مثال
الكتابة والخطابات اذ لا نشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن
ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل و
العنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا
ما هو مبدأ لذلك الفعل المسلك الثاني انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي
يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد
يصدر عن النائم والغافل فعل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكذا عند الاشاعرة فعل قليل متقن
احيانا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة
لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانا نجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم و
لا نجوز صدور كثير عنه واما من جعل القول بالصدور للقدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في
اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في الالهيات وكل مجرد فهو عاقل
لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما
عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو
حاصل في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه
اي لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته
ويرد على المسلك الاول منع كون الشيء العالم بان كل مجرد عاقل لجميع المعلومات الكلية وبرهانه الذي
تمسكوا به ضعيف ويرد على المسلك الثاني انا لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم ونعني به لكن لا يوجب
الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يتم برهان اذ غايته انهم فسروا التعقل بذلك المعنى الذي ادعوه وليس
من اللهم ان الحالة التي نجدها من انفسنا ونسميها العلم حقيقتها ذلك الذي ادعوه لا الا ... دليل
سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر والمحضر
هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك نفسها مع كونها حاضرة
عندها غير غائبة عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب

الذي هو معلوله واذا علا منا علم العقل ايضا لانه معلولها نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه علة
له اي الشيء الاخر الذي هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من العلة وجود المعلول نعم يعلم وجود المعلول
قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الخاص عينه ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر فلم
قلتم ان ذلك حاصل له حتى يتم مطلوبكم تتمة مسلك المتكلمين بعد ان العلم بالجزئيات كالعلم
بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان مقدورة له كما تحقق ذلك فيكون عالما بها معا
واما مسلك الحكماء فلا يوجب الا العلم كليا لان ما علم بماهيته او علم بعلته كما استفيد من البيان نوع علما كليا
فان المعلوم ماهيته كذا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معلله بكذا كما في المسلك الثاني
والماهية كلية وكونها معلله بكذا كلي ايضا وتعدد الكلي بالكلي مرارا كثيرة لا تفيد الجزئية فضلا عن
تعينه به مرة واحدة وبهذا محل تأمل فانهم ادعوا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انه تعالى عالم بالجزئيات من حيث هي
جزئية لا يستلزم التغير في صفاته الحقيقية واعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد ناقض
كلامهم ههنا فان الجزئيات معلوله كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاوا في دفعه الى
تخصيص العلة العلية بسبب ما نع من العقل كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فلهم تخصيص نوعلاهم
بموانع تمنع المراد بها وذلك مما لا ينفع في العلوم اليقينية البحث الثاني انه تعالى يعلم المفهومات كلها الممكنة
والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات واما قلنا بعمومه
للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها
ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها وفي المخالف في هذا الاصل فرق ست
الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين متغايرين متمايزين فاها
بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم كنسبة الصفة الى الذات ممكنة فان سلم كون الصفة تقتضي نسبة بين العالم
والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين وقلنا ان تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وبها
متكسان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت
بالوضع فيما بينهما فالاشكال سلمناه اي كون العلم نسبة محضة بين محلها ومتعلقة لكن لا نسلم ان الشيء لا نسب
الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف ولتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه
مع علم التغاير بالذات لا يقال ذلك اي علمنا بذواتنا انما جاز لتركبنا بحسب احدنا بوجه من العضو اي سواء

كان مركبا حسا او ذهنا وكلامنا في الواحد الحق الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة
بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض بالانا لانا نقول
احدنا يعلم بعد بركة علمه بنفسه لو كان لنسبة الى كل جزء منه فهو حصل المطلوب اذ هو تحقق النسبة بينه وبين
جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فان العلم نفسه
والمعروض خلافه فان قلت فرق بين التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات
الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر
من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق وقال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا لعلم
نفسه اذ علم على تقدير كونه عالما بالشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة
الاولى لانا نقول لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والالزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا
فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول الملازمة لو ثبت امكان علمه به اي
بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون
احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الرفيعة التي لها مباحث مبتنية بالدلائل العقلية
ولا يمكن ان يعلم انه عالم به وان بالغ في ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان
يثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب انه ان امتنع منه نوع علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة
التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المنتهي لهذا العلم
الممكن بالفرض وايضا نقول ببطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة
من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالغير غير العلم بنفسه اي بنفس ذلك الشيء من
الاشياء الاخر والا لمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم
بشيء مغايرا للعلم بشيء اخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون ثمة اي في ذاته كثرة غير متناهية
من العلوم بالمعلومات التي لا نهاية لها وذلك محال بالبطلان والجواب انه ان ما ذكرتم من كثرة العلم كثرة في
الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته
بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة
من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التمييز او صفة توجبه
ولانه لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه فينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير
متناه والجواب منع وجوب الاول فانه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع

متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كان احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف
اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي من حيث هو غير متناه ما صدق عليه انه متناه والنزاع انما وقع
لانه الموصوف باللاتناهي لان ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة وطالما يجاب ان يقال المراد
ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه بقوله وبالجملة
فالنزاع في علم غير المتناهي مفصلا لا اجمالا اذ قد ذكرنا ان علم اجمالي لا نزاع فيه لاحد كيف وانا لا نمنعه
في الحكم بعلم يمنع النافي المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من الاحاد
ومن غيرها ولا نفس علم كل واحد واحد علم الكل من حيث هو كل وطالما من هذا الجواب كون
غير المتناهي معلوما له تعالى مفصلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول لعرض عنه فقال والجواب ان يقول لا نسلم
ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حدود نهاية عبارة عن غير والانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه
وانفصاله عن غيره بالحدود والنهاية وانه ممنوع لان وجوه التمييز لا تنحصر في الحد الخامس منها من
قال ومنهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والافاد اعلم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج
زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير
من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلا الامرين نقص يجب تنزهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات
المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالالات الجسمانية وكذا
الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيه المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست بمتشكلة ولا متغيرة
فانه يعلمها اللامحذور وكلاف انه تعالى وفي ذات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني
اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري ومنع ان ادراك
المتشكل انما يحتاج الى الات جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة اما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة بدون الصورة فلا احتياج اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان
العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد
يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان اذا كان علمه مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر
متجدد يعلم به انه دخل الان لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد
عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدمه الى وجوده تغير في علمه وهذا الذي ذكروه هو
من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة

فانه

فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده
كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال ولا ماض
ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي بالان
والماضي زمان هو قبل زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي فمن لم يكن علمه ازليا
محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال
ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل علما
متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى
جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن موصوفا بالحقيقة
زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد فلم يتصف الزمان بالنسبة
اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد
معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها لكن من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه وهل
مثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم
الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه يتعلق بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق
بها من الاحوال كيف وقد ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت
الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري هذا الذي ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم بها غير العلم به لان
اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع
وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما
وقد يجاب عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل كان ذلك العلم علم لاجل الظلمة دخول
غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الاخر نعم لو انضم الداعي الى العلم
بانه سيدخل العلم بدخول الغد علم من هذين العلمين حينئذ انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على
العلمين السابقين لا عين احدهما وانما يحصل وجوبها بانا كالفطنة الامام الرازي بين الاتيين لان حصوله
سوان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل مما لا بد مشروط

البلد غدا وجلس في بعض الحجي الغد
في بعد علم سيدخل

به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع
كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى
اوانه وعين المعلوم اى ما ليس معلوما فى زمان غير المعلوم اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير
المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا اعتمد من رجح الثالث الى الاول والجواب كما سوى الاول بعينه انه يمكن العلم
بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وعين المعلوم غير المعلوم ليس تغاير العلمين الاول
ويشهد لما قلنا قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد
انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا لتنافى وصفهما اعنى العلمية والجهلية لتنافى وصفى المعلومية
والمجهولية المعتبرين فى الوجه الثالث وقد عزم الامام الرازى رحمه الله تعالى ان ابا الحسين بعد
ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير فى علم البارى سبحانه بالتغيرات وزعم ان ذاته تعالى يقتضى كونه عالما
بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم اخر وورد عليه
بانه يلزم منه ان يكون البارى فى الازل عالما باحوال وجود الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه السادس
من الفرق المخالفين قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكلى اى رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما
زعمته الفرقة الثانية اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شئ من
الاشياء ومعلوم من المفهومات ولو علم علمه لعلم انه شئ اخر ويلزم التسلسل فى العلوم والجواب انه
تسلسل فى الاضافات لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى التسلسل
الاضافات غير ممتنع كما عرفت بل نقول لانسلم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم
صفة حقيقية والحال انه قد يكون علم تعالى بنفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى لا يمكنهما القول بسلب
انفكاك العلم بها كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فيتعلق بها علم واحد
كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر بيان
زيادة الصفات على الاجمال والتكلم المعتزلة لوجوه الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا
به تعدد تعلقا به من وجه واحد وسيتعلق العلم بمعلومات اجمالا او تفصيلا فيلزم تماثلهما لان الكل علم
تعلق بالمعلوم لمخصوص وجه واحد فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات
تجب استواؤهما فى اللوازم قال فى جوابهم هذا الاول عليكم فى العالمية فانه اذا تعلق عالمية
بشئ وتعلق به عالمية الاخر وجه واحد لزم تماثلهما واستواؤهما فى القدم او الحدوث فما هو جوابكم فى
العالمية فهو جوابنا فى العلم ثم ان تقولوا فى دفع هذا النقض عن المنتقضة تعلق الدال بالمعلوم وعالميتنا

تعلق

تعلق العلم بالمعلوم فليسا اى هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من
الاشتراك فى وجه التعلق وطريقه التماثل اى تماثل المتعلقات بل المتضادات تشترك فى ذلك ولهذا قال
اذا لم يلزم ما ذكرناه على تماثل العلمين فيلزم تعدد تماثل العلوم فلنا ان اشتراك هكذا التعلق لعلم بالمعروف بهما
فذلك هو محل النهاية والاتوقع كما فى سائر الاشياء التى لا سبيل لنا الى معرفتها فسلمنا التماثل لكن لا
يجب الاشتراك فى القدم الحدوث لان المتماثلات قد يختلفان فيهما كما فى الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود
الممكنات حادث مع تماثلهما وسيرد ان المتماثلين لا يختلفان بسائر اشياء فيما كان ذكر الشيء مبدأ لهم مختص
الثانى من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض له علم زائد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة
غير متناهية ضرورة ان العلم بالشئ غير العلم بشئ اخر والجواب ان التعدد فى التعلقات العلمية وهى اضافية فيجوز
لا تناهيها واما ذات العلم فواحد الثالث منهما يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا
على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه فى الاضافات لان علمه واحد وله
تعلقات بمعلومات لا نهاية من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم
لكان فوقه عليم واللازم باطل لعاقبات الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم والجواب المعارضة
بقوله ولا يحيطون بشئ من علمه وبالتاويل بالمعلوم خلاف الظاهر ان الله عنده
علم الساعة كيف وانه اى قوله وفوق كل ذى علم عليم دليل لفظى عام يحتمل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا البارى
سبحانه لتوافق ما ذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت علمه

المقصد الرابع انه تعالى حى
هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر كما مر من الدلائل وقد اطبقوا ايضا عليه اى على انه
عالم الاشتراط انه لا يبعد بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حيوته لانها فى حقنا
اما اعتدال المزاج النوعى كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة هو اعتدال المزاج او قوة الحس
الحركة فهو معقول وان كان او انا لنا فلا ندرى تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة يتبع الاعتدال سواء
كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لهما على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور شئ منها فى حقه
تعالى والامام قالوا انه صحة كونه بحيث ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين البصرى من المعتزلة وقال الجمهور من
اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة المذكورين صحة الامر وجعلوا مغايرة بانه منقوض
باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل فى الصفات الوجودية وقد قالوا
من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه لصفة اخرى فيكون صحة الامر جهولها كان استدلالهم هذا مثلا على كمال
الوراث اليه باطل لانه يقوله والجواب انه تعالى مخالف بالحقيقة لسائر الذوات فيقتضى لعينه لا لامر اختصاص

لاحوزه
إمام
اذ لولا اختصاصه لم يوجب صحة العلم والقدرة الى اخره

بأمر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح وبين المعلوم ان حصول ذلك الامر الذي تقتضيه ذاته لا بد له علة صحة العلم اولى من جعلها اى جعل ذلك الامر انتهى نظرا الى قوله نفس صحة العلم لمن اراد امان زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل المفصل الخامس في انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة والاقرب منا من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ما نبا فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه اى كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اى على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من مخصص يقتضيه والا لزم رجحان احد المتساويين على الاخر لا لمرجح هف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع الوقوع اى العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظل وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فادن هو اى المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الاخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر فعاد الكلام فيها فتحتاج الى مخصص آخر مغاير للعلم والقدرة والارادة بل يحتاج الى صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك اى تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تتعلق باحدهما

ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين على وجه مخصوص فيحدث ذلك الحادث في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الاخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اي لا نقول وقد مر مثله وجوب الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه وهذا بحث وهو ان الارادة احد الضدين لو لم يكن مخالفا لارادة الاخر وكان تعلق كل واحد منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لم يتم اصلي الارادتين ذات المريد يلزم ان يكون الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة على صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وايضا يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب فيما ذكره من لزوم الوجوب المترتب على الاختيار لانا نقول انما يجب في القدرة وعلى لم يشاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نسلم ان كل علم فهو تابع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي الذي كالعلم فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اشرنا في الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثاني ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى ايجاده الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المعتزلة وتمام الصفة بذاتها بسلوكهم لئلا يكون صفة وبتصور ذوي البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المعلول على صفة معينة بوقت معين بما فيه من الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص لذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واستناد الحوادث باوقاتها على حسب استعدادها المتعاقبة الى عين الباري والظاهر ان المعتزلة الاحداث لم يسمعوا مقالتهم عنه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا معه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجاوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد عرف بطلانه خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي

في الازل يعني كونه تعالى مريدا اما ان يكون لنفس ذاته وهو قول النجار واما ان لا يكون لنفس ذاته بل
ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا وذلك اما
من علم الحكمة فيكون امرا متعلقا بالذات وهو قول اصحابنا واما بمعنى خارج اما قائم بذاته تعالى وهو
قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بذات غير الله
تعالى ولم يذهب احد اليه وقد بطل الاول اذ العلم وحده لا يستلزم كونه مريدا وبطل الثاني لما تقدم من ان الجماد
مريدا لكونه غير مغلوب وقد بطل الخامس والسادس وهو انه يلزم عرض لا في محل وان نسبة ما لا محل له
الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها
وكون ذاته تعالى ايضا لا في محل لا يقتضي الارادة لا توجب اختصاصها به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون
علة للثبوت

المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة
من دين محمد فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو شأن سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملو
منه بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها
وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما صفات النقص فيمتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع
والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا يصح شيء منها الاولى انه حي بخصوص مثل حيوتنا المصححة للاتصاف
بالسمع والبصر وانه ممنوع اذ حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف وهذا الحكم
عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان
الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز
انتفاء القابلية ذاتا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كالبيت وهو اول المسئلة
المتنازع فيها ثبتنا المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها
وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص
كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحته عزه مبرأ عن شوائب النقص وحينئذ فنقول على ان التمسك بالاجماع
في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اتفقوا على انه تعالى سميع بصير واذا تمسكوا بالاجماع تكون مؤونة سائر
المقدمات زائدة وحجية الاجماع الواقع الثمن ان التمسك بالظواهر من الآيات والاحاديث الحق بل
على الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على
هذه ايضا ما ليس يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بالاجماع

في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف فان الطباعها الى حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين فكذلك العلم الضروري بانه تعالى في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع
والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل يقول ابتداء انه
هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تنبيه قد علمت في مباحث العلم ان طائفة يزعمون
ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر ما يسمى بها نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد ابطلناه
بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالين فرقا ونعلم بالضرورة ان
الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما وذلك الزائد هو الابصار ولم يضعف هذا
الابطال مناقشة ولمن هنالك من هؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما
فلو بان هذه [illegible] اصل الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال [illegible]
اذا فلا سبيل للاستدلال فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل واما الوصف بالذوق والشم
واللمس [illegible] ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد [illegible] فهؤلاء
فان [illegible] صفتين [illegible] لسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال [illegible] العقل
بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات
وانه اي التأثر المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع كون السمع والبصر المطلوبين انهما الانفعالان لنا الا مع التأثير
ولا يلزم من حصولهما مقارنا بالتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثير او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في
الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره
نفس التأثر والانفعال ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر الازليين والمسموع والمبصر فيه خروج عن المعقول
والجواب ان امتناع التعلق الازلي لا يستلزم امتناع الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فانه خلو هما عن الادراك
الفعلي وقد لا يوجد [illegible] اصلا في ذلك الوقت

المقصد السابع في انه تعالى متكلم والدليل
عليه اجماع الانبياء عليهم السلام على ذلك فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن
كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق
الله اياه اذ الطريق الى معرفة صدقه وانه لو صدقه الله اياه اخبار عن كونه صادقا وهو اي

هذا الإخبار كلام خاص له تعالى فإذاً قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فإثبات الكلام لله سبحانه
به أي بصدق الرسول دور قلنا لا نسلم أن التصديق له بالكلام بل هو بإظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه
يدل على صدقه ثم يثبت الكلام بأن يكون المعجز من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولاً أنه معجز خارج عن طوق
البشر فيعلم به صدق الدعوى ثم يثبت به الكلام إذا ثبت المعجز من جنس القرآن من هنا قياسين متعارضين
أحدهما أن كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما أن كلامه مؤلف من
أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون
إلى فرق أربع فرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس
الثاني وقدحت الأخرى في كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني وقدحوا في إحدى مقدمتي
الأول على التفصيل المذكور والمآل ذكرناه أشار المصنف بقوله ثم قالت الحنابلة كلامه حروف وأصوات قائمة
بذاته وأنه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف فهو قدح في
القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فإن حصول كل حرف من الحروف التي
يتركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون لذلك الحرف المشروط أول
وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون القضاء بل هو حادث فكذا المجموع المركب منها أي من الحروف
التي لها أول وانقضاء وجوداً وإن اجتمعا معاً فيها يكون حادثاً لا قديماً والكرامية وافقوا الحنابلة
في أن كلامه حروف وأصوات وسلموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
به تعالى فمنعوا صحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأول وقالت المعتزلة كلامه
تعالى أصوات وحروف كما ذهب إليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره
كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث كما ذهب إليه الكرامية خلافاً للحنابلة فهم اعتقدوا صحة القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول ومعنى أن كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره
نحن بل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت أمراً وراء ذلك
وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى
القياس الثاني ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ولا يختلف ذلك
المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل
عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف
الدلالات وغير المتغير غير المتغير أي ما ليس متغيراً وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات

ونزعم أنه أي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه
وأن المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه
أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره
وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بأن الموجود في هاتين
الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيهما أصلاً كما لا إرادة قطعاً فإذن سواء المعنى النفسي
الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس ثم نزعم أنه قديم لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى قال المصنف ولو قالت المعتزلة إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير سائر الحوادث
العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير
سبباً لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيداً لأن إرادة فعل كذلك موجودة
في الخبر عما لا يعلم أو بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للإرادة كما ادعاه الأشاعرة
لكن لم أجده في كلامهم بل المشهور عنهم أن مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر
راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وإذا عرفت
هذا الذي قررناه فاعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلام الله وهو خلق الأصوات والحروف
الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغيره تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في
ذلك كما أنفاه وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه
لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي ذلك كلام النفس وما نقول له
المعنى النفسي وإثباته فأدلة الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة وأما ما دل على حدوث
القرآن مطلقاً أي بلا تقييد بالنفسي أو اللفظي بحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة
علينا ولا تجدي عليهم أي لا تعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد
على العلم والإرادة ويحتج بعضهم أي على نفي المعنى بحصر القرآن في جنس الألفاظ والعبارات ولا سبيل
لهم إلى هذا البرهان فلا حاجة لنا إلى التعرض لتلك الأدلة المطلقة لكنا نذكر بعضاً منها التي من هذا القبيل
ونجيب عنها تكميلاً للصناعة الكلامية وتنبيهاً لطلاب الحق في أقاليم الأعلام ومدارك المعقول والمنقول
أما المعقول فوجهان الأول الأمر والخبر في الأزل بلا مأمور ولا سامع سفه فكيف يتصور قوله للذي
سبحانه الثاني لو كان كلامه تعالى قديماً لا يستوي نسبته إلى جميع المتعلقات لأنه يكون كالعلم في أن تعلقه بمتعلقاته
يكون لذاته وكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به لذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ومثال ذلك الحسن والقبح

بالشرع في كل فعل ان يوصف وان نهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به و
منهيا عنه معا منعه وهو قد يجاب بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو قول من التعلم قال العلامة كما صرح به فيما بعد
لا تحت تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به كالعلم والجواب عن الاول ان الكل السفه الذي ادعيتم انما هو اللفظ
واما كلام النفس فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابيه ليبرز علمه او ما يجده اجدادنا في باطنه هو العزم على الطلب
وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا نسلم كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه شيء محال والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور
دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل
مخصص القدرة هو الارادة فلابد في الكلام ايضا من مخصص يخصص الكلام الذي يلزم التسلسل فلنا التعلق
ببعض دون لغو كتعلق الارادة لان بها تخصص ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما هو واما المنقول فوجوه
الاول القران ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر
من ربهم محدث وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما دالان على ان الذكر محدث فيكون القران محدثا
الثاني قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون
قوله كن وهو قسم كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبل كون
الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على التعقيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التأخر عن الارادة الحادثة في
المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على
الكائن الحادث بزمان يسير فظاهر انه دال على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ قال
زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين حادث الرابع كتاب احكمت
اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القران مركب من الايات التي هي الفاظ متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه
قرآنا عربيا دال على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا وقد يكون عبريا بالعبرية فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس
حتى يسمع كلام الله فانه دال على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حادثا وهو بالسادس انه
اي القران معجز اجماعا وتحدى معارضته اي معارضة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا
مع حدوثها والا اي وان لم يكن معارضا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به
اي بذلك المدعي وتصديقه السابع انه اعني القران موصوف بانه منزل ومقروء ومكتوب وذلك يوجب حدوثه لانه
الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله عليه السلام في دعائه
يا رب القران العظيم ويا رب طه ويس فالقران مربوب مخلوق والمربوب محدث انها القاسع انه

انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلنا والاصل انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان
كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر
النسخ هو باجماع الامة واقع في القران وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولية والحق ما اختاره المصنف
والجواب عن الوجوه انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما حققناه
تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا بالذات فان العدد ان كان لو تعدد لاستند الى الذات اما بالاختيار
او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع
الاعداد سواء فيلزم وجود لا تناهي فيه اما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو
بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا او باعتبار تعلقه بشيء اخر وعلى
وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة من الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من
الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال فاورد عليه انها انواع
فلا توجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع كون الانواع يحصل بحسب التعلق
يعني انها ليست انواعا حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز
ان يوجد جنسها بدونها معها ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهم تفريع على ثبوت الكلام له تعالى
وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم
من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل
بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وسيجيء بطلانه الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز
وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة
والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع
وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا لانه متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة
اوجه الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان
نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام
النفسي الذي هو صفة له قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على
صدقه في الحروف والكلمات التي نخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان للقائل ان يقول خلق الكاذب
ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل

ومن القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما الخلف في العبارات دون المعنى
فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تع
الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تع فيلزم ان يمتنع عليه الصدق والا لجاز
زوال ذلك الكذب الكلام اللفظي وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم
وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا
الوجه الثاني انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لا انه [illegible] واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة على
صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها عن الصدق والذي [illegible] الامم عنه [illegible] صدقها [illegible] وعليه
الاعتماد لعمومه ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا هو اخبار النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله
وذلك اي خبره عليه السلام بصدقه نعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى نقل حال
الخبر بل هو متواتر عن الانبياء كونه تع صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي انما يعلم بتصديقه
تع له وانما دل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تع الكذب فوجب ان يكون كلامه صادقا
فصدق النبي انما يعلم بتصديق الله ويلزم الدور اذ الله صدقه تع بتصديق النبي كما تعلم قلنا التصديق بالمعجزة
هو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على الصدق دلالة عادية لا تتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان
للمصنف مقالة في تحقيق كلام الله تع على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول
اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان
مراده مدلول اللفظ وحده حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي لانها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تع وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو
غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك
الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على
حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه
بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية

الاقدام

الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة **المقصد الثامن**
في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة وفي مسائل احدى عشرة المقدمة في انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير
ما ذكر من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا
في نفيها على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه والحق ضعفه لما مر من ان عدم الدليل لا يدل على العدم وعلى
نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا الا انتفاء العلم [illegible] ومنهم من زاد على ذلك فاستدل
على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غيرها لعرفناها [illegible]
بل الطريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا دلالة منهما على صفة زائدة
على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما هو موقوف
تصديق النبي عليه السلام [illegible] سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا نسلم لزوم التكليف حصوله
من جميع المكلفين بل ربما حصل معرفة كاملة لبعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض وهو من عداهم
[illegible] بعض المحققين صفات اخر
بيانها في المسائل الاحدى عشرة الاولى البقاء اتفقوا على انه تع باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما
اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور المعتزلة صفة وجودية زائدة على الوجود [illegible] البقاء
كما في اول الحدوث [illegible] من البقاء واحتج عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد
الحدوث بمعنى ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ما كان لانه الخروج من العدم الى الوجود دفعة [illegible]
الوجود [illegible] الذي ذكره هو في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زائدا [illegible]
[illegible] الافعال [illegible] اعني
الوجود ولزم التسلسل في الحدوث [illegible] الحدوث [illegible]
[illegible] الباري تع مع الحادث وكذا
زوال ايضا [illegible] زوال ذلك الاتصاف [illegible] ان نفي كون البقاء صفة موجودة
زائدة القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي ومن وافقهم من معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان
الثاني لا امر زائد عليه [illegible] لكان للبقاء بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه
باقيا انما هو بواسطة البقاء المفروض [illegible] تسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء
نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب
ان ما ذكر نوع تحكم [illegible] الثاني لو اتصف البقاء على تقدير كونه وجوديا [illegible] يلزم الدور لان

الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل بها والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيرها ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة الوجود فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق والى هذا الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا بيانه انا نقول البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني او بان الذات مستمر الوجود مستتبع للبقاء [illegible] بان معناه استمرار الوجود ويعبر عنه بانه الوجود في الزمان الثاني بالنسبة الى الذات واخرى بانه معنى معلل الوجود في الزمان الثاني وان الوجوه متقاربة فالمعنى الاول هو معنى البقاء لا الاخير وان اذا لم يكن باعتبار ما يكون الوجود مستمرا والمعنى الثاني لان البقاء اذا كان امرا معللا للوجود في الزمان الثاني لا بالذات لطول البقاء فالوجه الثاني هو المعنى الثاني دون الاول والاول لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار قطعا للزوم الدور والصفة الثانية القدم واحاله الكعبي معتمدا على انه لو كان القدم صفة زائدة على ذاته والبقاء ان يعلل من الاشاعرة وحملها على كونه تعالى ابديا ما مر في البقاء وتصويره بان قال العلم لو يطلق على المتعلق بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد يجدد له القدم بعدما لم يكن فيكون موصوفا زائدا على الذات وكذا القدم الذي هو التعلق بالنهاية المحدود منقطعا وله باطالة اي يلزم مع ابطاله ولا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجه السابق مما لا وجه له وقال الآخرون ان ابطاله انه ان اراد به اي بالعدم انه لا اول له فسلبي لا تصور كونه وجوديا او صفة لاجلها اختص البارى سبحانه بعدم افتتاح اي كما فسر اي كلام ابن سعيد فكذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرايني قال انه قال بمعنى كلامه انه لم يختص بمعنى لاجله بين وجوده لا في حين كما ان المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا والاخفى على كل ان هذا التعبير ليعود على اعرفي الاول زيادة العلم عليه فلذلك يكون العلم امرا سلبيا اذ مرجعه الى وجود لا في حين فان قلت هذا السلبي معلل بالعلم لا لنفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او غير تام من المعاني والتصور اي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد اولا ثم التعيين باقامة الدليل عليه بانفاسه الذي اوردناه ههنا في ابطاله منضم الى ما سبق من مباحث الامور العامة من انه اي العدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهب الخصم ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلفوا اي اصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الآخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر

بالاضطرار

بالاضطرار والمعاونة والمغالبة اي يشعر بسبق هذه الامور التي يستحيل في حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان العالم لا يشعر بذلك في قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ثم نقول انهم سبق تلك الامور مخصوص بمن اسند اليه الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان العادة ان العقلاء يشعرون بالاستيلاء على الاحقر اذ تورث الاوهام ان العرش لاعظم المخلوقات اذا استولى عليه كان مستوليا على ما دونه قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالاحقر على الاعلى وكلاهما صحيح لما يكاد فهم من حكم اللاحق حكم الاعلى اذ كان ادنى منه كالكل فيعم حكمه اذا كان اللاحق بالحكم اولى وقيل هو الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء اي قصد اليها وهو بعيد اذ كل تعدى بالى كان بمعنى القصد دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اي الاستواء صفة زائدة لا يستند الى الصفات السابقة وان لم نعلم اعينها ولم نعلم حقيقتها ولا نجوز التعويل فيها على الظواهر من الآيات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فيكون التعويل مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال في قوله الآخر وابو المعالي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستواء في عدم القطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال بعيد لان الوجه موضوع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة والتجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى تحمل له ان لم يحمل التجوز ووضعه لها لا يعلمه المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فيتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل انه مما يجوز عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع تجويع صفاته وما سواه هالك عرضا والصفة الخامسة اليد قال تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن المعنى الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة فانه شايع وخلقته بيدي اي بقدرته كاملة ولم يرد بقدرته تنويعه وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خص المؤمنين بالعبودية في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقال المعتزلة اليد مجاز عن القدرة بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة خلق آدم الى النعمة وقيل صفة زائدة ومن انكرها فانما علم من مذهب الشيخ والسلف وقد نوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة اي لفظ زائد كما في قوله تعالى بمسوداً قلبي فلبي لدى مسود وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة ولا تعذر فيجب الحمل على التجوز عن معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان

قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ انه صفة زايدة على ساير الصفات وبان انه البصر والكلام فيه ما مر انفا فان ابات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها كما توجب الاحتمال كوجه ان يجعل مجازا عن البصر او الحفظ والكلاءة وجمع الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زايدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي تطلع وتحرك وترقرق السراب بالاهم اي جاء وذهب ولكل الامر اذا دار في الحلاق او اراد الجناب تعالى لا يجنبه اي لجنابه وحرمه الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام في النار حين يطول من يضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي وفي رواية او تبى حين يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي لفظ تعالى لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى اذا وقدمه عليها فتقول قطني فاول الجبار بما كل جارزة النار او ما من يفيح نفسه عن امثال لكل النفي حالا يتلقف اليه كيف وقد ورد في رواية انس حتى يضع الله ... واما النار ولا تخلى حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه ان قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن ابات الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليدين الصفة العاشرة اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه ويأولها بالقدرة التامة الصفة الحادية عشر التكوين اثبته الحنفية صفة زايدة على السبع المشهور الحدوث فعلا ثم ان يكون فعلا اصلا فوله كن متوقفا على كون الحادث باعتبار وجودها والمراد به التكوين و الايجاد والتخليق فالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة وصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير اي بامكان الشيء في نفسه يعلل المقدور يعقل هذا معدوما لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب اقول مسح ان القدرة هو الكون اي كون المقدور موجودا الجنة وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى اي يكون اثرها الكون قال قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه بمعنى امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك سواء من الشيء المقدور له ولا يحصل بها منه احدهما بعينه بل يحتاج الى تعين بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى اثبات للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت برد انامله في كبدي والكف اثبات الجارحة كما ذهب اليه المشبهة لعدل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مأول بالقدرة تعالى فلان كف فلان اي في يده والمقصود من الحديث بيان الطاف في حق له وبيان انه وصل رفع الطافه فان البرد يطلق

على كل نوع من واحد وطائفة وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ومنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل ماول بظهور تباشير الفتح لكل او وقيه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك تباشير الخير والفتح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان ممنوعا منه وكذلك التسمية قلم في علم البيان تحمل الكرهاء كل من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان المقصد الخامس في انه تعالى يرى في الاخرة اي يجوز ان يتعلق به الروية والعلم وقد قصد ان الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الروية وقد طال النزاع فيها بين الطائفتين اهل الحق والاشاعرة الى الله تعالى يصح ان يرى ومنعه الكل الا اني والامدي اجمع الائمة من اصحابنا على ان رويته تعالى في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس ثم اغمضنا العين نعلم عند التغميض الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان الثانية فيها زيادة ليست الاولى قال العلامة في اي تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تأثر الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف في الرؤية والابصار لوجوه الاول انه لو نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضر عنده لا بمعنى انه الا فيعاني هذا الحال عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء مع نظر الى ما حولها من عنيته الحس ايضا فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة وبعد تحول الحدقة بالتأثر عن الخضرة وتبقى صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها حتى لو نظر الرائي بعد رويتهما الى ضوء ضعيف او سواد ضعيف لم يره مما فعلوا لا فرق هما الى التأثر الحادثة منه بل منهما فلما كان الامر كذلك فلعل ذلك الحال الذي ذكرتموه لذلك التأثر الحادث عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي من الابصار الي اي

بين

فجاز أن يريه الله سبحانه من غير أن يسأله عنه الحاسة ولا يسمو ما فيه كفاية ومن أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء علم أن الله ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة
ومواجهة وتعليق حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الأحاديث الصحيحة
وأن يحصل لهم بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تقرر عند أهل السنة فخالفهم في ذلك
سائر الفرق فإن الكرامية والمجسمة وإن جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة وأما الذي
لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذاهبهم وما استدل
عليه أهل الحق على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين الأول النقل وإنما قدمه لأنه الأصل في هذا الباب
والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل
فإن استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الأول أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى
مرئيا لما سأل لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال فإنه عبث وإن جهله فالجاهل
بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة إذ المقصود
من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة الثاني أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار
الجبل أمر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن إذ لو كان ممتنعا لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم [illegible]
أما الأول فمن وجوه الأول أن موسى لم يسأل الرؤية بل عبر بها عن العلم الضروري لأنه لازمها وإطلاق
اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال الرأي بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم وكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا
وهذا تأويل أبي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي وأبو الحسين البصري والجواب أن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنها إذا وصلت
بإلى معدى حدا أو الصواب [illegible] ولو كانت الرؤية المطلوبة في أرني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه
أيضا والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولا بإلى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر
لا تجوز إلا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل [illegible] نحو المرئي المعدى إلى رؤية فيكون
الطلب للرؤية أيضا ثم نقول يمتنع حملها أي حمل الرؤية المطلوبة عليه أي على العلم الضروري لأنها إما أولا
يلزم أن لا يكون موسى عالما به ضرورة مع مخاطبته وتكلمه إذ لا يعقل إلا مخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو
معلوم بالنظر [illegible] وأما ثانيا فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا العلم الضروري
بإجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا أصلا الثاني من وجوه الاعتراض على الأول
أنه لم يسأله الرؤية لنفسه بل سأله أن يريه علما وأمارة من أعلامه وأماراته الدالة على الساعة [illegible]
انظر إلى [illegible] المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه فقال انظر إليك واسأل القرية أي أهلها [illegible]

الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضا والمعنى أرني علما من أعلامك أنظر إلى علمك وهذا تأويل الكعبي والبغداديين
والجواب أنه خلاف الظاهر فلا يرتكب إلا لدليل قطعي وذلك لا يستقيم أما أولا فلقوله لن تراني فإنه نفي لرؤيته لا لرؤية
علم من أعلام الساعة بإجماعهم ولا يطابق السؤال وأما ثانيا فلأن لكن انظر إلى الجبل الذي ساعد موسى من أعظم
الأعلام الدالة عليها ولا مناسبة فيه وكذا انظر إلى الجبل المنبئ عن رؤية الآية أي العلامة الدالة على الساعة
المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل لا يناسب رؤيتها وأيضا قوله فإن استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لأن
الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره الثالث من تلك الوجوه إنما سألها أي الرؤية لا لنفسه لأنه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا أرنا الله جهرة وإنما نسبها إلى نفسه في قوله أرني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها
بالنسبة إليهم بالطريق الأولى وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي أخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول
وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب أنه خلاف الظاهر ولا دلالة من دليل قطعي وذلك لا يستقيم أما أولا فلأنه
لو كان موسى مصدقا بينهم [illegible] بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله
كما ردعهم حين قالوا اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون وإن لم يكن مصدقا فيهم بل كان القوم
كافرين مكذبين له [illegible] في الجواب بلن تراني إخبارا عن الله لأن الكفار لم يعتبروا في السؤال
ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون منهم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد إخباره مع إنكارهم [illegible]
وأما ثانيا فلأنهم لما سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة ولم يجرح
موسى زجرهم إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه وليس أخذ الصاعقة دالا على امتناع المسئول لأنهم لم
يروا لأن أخذتهم الصاعقة بسبب سؤالهم وليس ذلك لدلالته على امتناع ما طلبوه بل أن يكون ذلك الأخذ
لقصدهم إعجاز موسى عن الإتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا وأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قولهم لن
نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا وقولهم أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا بسبب التعنت وإن كان المسئول أمرا ممكنا
في نفسه فلو ظهر الله عليهم ما دل على صدقه معجزا له وزادهم على تعنتهم [illegible] على الأول
أنه علمها لنفسه وإن علم استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فيقوى علمه بتلك الاستحالة فإن تعاضد
الأدلة وإن كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف إذا كانت من جنسين وإنما سأل مثل هذا
السؤال فعله كما فعل إبراهيم وسؤاله حين قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
فقد طلب الطمأنينة بما يعتقده وعلله بانضمام المشاهدة إلى الاستدلال والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت فإنه
كما هو صفة [illegible] النقيض بوجه من الوجوه [illegible] بما يضعف وسؤاله
مطالبة منه لجبريل عن نزوله إليه بالوحي ليعلم أنه من عند الله [illegible]

الجواب ٥

لسبب ٥

وإنما قال لهذا ما فعل السفهاء ٥

لأن الظاهر أن يقول أرنيهم ينظروا إليك ٥

جائزه

يطلب

وايضا احياء الموتى ليس مقدورا للجن بل يكون منه تارة بما يتوقف عليه وهو ما روي من انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن قلبه مع انه كان يمكنه اي يمكن موسى ذلك اي طلب الرؤية من غير ان يكون سوال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء. الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل تعالى العوض من العبد الرجوع الى انه تع واحد وانه كلفهم عباده بالاوامر والنواهي ليوصلهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوه عبارة عن جواز التكون شريعة موقتة امره بمعرفة انه تع يستحيل رؤيته او بعلم موسى امتناع الرؤية والسوال لطلبها صغيرة على الانبياء والجواب انه لم يلزم ان نبي المصطفى المختار بالتكليم معرفة الله ما يجوز عليه وما يمتنع احاد المعتزلة وذوي حظ من الكلام من البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء واحتجاجهم بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما ينزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء. كيف وصل هذا النجاسة على انه يطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على انكم لا تجوزون الصغائر بل هو من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السوال من الصغائر يقول تجويزها من الانبياء ما ستاتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض على وجه الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقه اي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته والضا اي الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا دلالة على امكان المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة واللازم الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته والضا فاستقرار الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شي منهما في وقت الاخر بدلا عن صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يتعرض من المعلق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد النبي في الكلام فضلا اما ان قد يلزم

لامتنع

وصه

عليه

حينه

منه لزوم ما قطعيا والحال سوى ذلك كالحال بانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه يلزم ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا و الا فلا معنى للتعليق فان مراد ان الشرط والمشروط لانه ح مشتبه على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود الا انا نقول المتبادر في اللغة من قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا الا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح بتربيت كما سنتلو عليك في المقام الثاني في الاستدلال على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها

الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان الصحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة استحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير محقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة الصحة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشي مرئيا بالعلل المختلفة وهي من الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وسيجي جوابه في مباحث العلل ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام توافق الالوان صفة عامة تتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان العلة صفة امر ثابت فلا يتصف العدم ولا هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هو اي العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما علم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في الله تع فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب صحة رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية تحقق الرؤية لها انما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها لجريان العادة من الله تعالى بعدم رؤيتها فانه تع

وصحتها لا شبهة ولا نطول الكلام بطولها ... والله الموفق للصواب المسكل

انه

بالامرحقه

جري عادته بعدم حلول رؤيته فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد
عليه النكير والانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقول بالكلية ونحن نقول ما هو الا
انكار واستبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية والحمل على الاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا توجد من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وسوابق التقليدات والشبهة اي الرؤية
بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور
من وجوه الاول لا نسلم ان العرض والجوهر متقابل المرئي مع الاعراض فقط فوالكل من الطول والعرض
ومما هو اي قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد
ابطلناه ذلك اي كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الخط
وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه فلا حاجة الى اعادته ونزيد ههنا لابطال وجود المقدار
العرضي انا لو فرضنا ما لا نتجزأ من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلا جدا وان لم
يخطر ببالنا شيء من الاعراض فنعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء
لا عرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو
المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بما اي بتلك الاجزاء واذا كانت متباينة متفاصلة وهو محال
واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا بها والا لزم اشتراط الشي
بنفسه فصح ان الطول الحاصل للاجزاء المتألفة في سمت مخصوص ورؤيته رؤية تلك الاجزاء المنضمة وهو المطلوب
الثاني من وجوه الاعتراض لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب
الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب بعضها ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق
الرؤية ضروري ونعلم ايضا بالضرورة انه اي متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا لا الذي
بكل الصحة ولا نسلم ان صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا لما يحقق هو
ظاهر بل نقول صحة الاعراض لا يماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلات ما يسد كل منها مسد الآخر ورؤية الجسم
لا تقوم مقام رؤية العرض وبالعكس او يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل
الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث العلل والمعلولات فلعل يعد بما يكون العقل كافيا بعللها المختلفة
مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعي ان متعلقها الشيء بخصوصه واحد منهما اي
من الجوهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما من الهويات فاما خصوصية تلك الهوية

وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اي جوهر او عرض هو واذا انا ندركه وانما
نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما نقول العلا بمعه حيث
يجوز ان المرئي ما لا هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى
هويته ثم ربما نفصله الى جواهره اعضائه والى اعراض تقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نغفل عن
ذلك التفصيل مع انا ربما علمنا عن شيء منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها فلم تكن الرؤية بها
اذ كنا اي زمان كنا ابصرنا الهوية ولم تكن متعلق الرؤية هو الهوية التي هي الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق بينهما اعني خصوصية هو بذاته لما كان الحال
كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المسماة يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون
مجهولا لنا فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه
فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نسلم ان المشترك بينهما اي الجوهر والعرض ليس الا الوجود او الحدوث
بل الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب انا قد
بينا ان متعلق الرؤية الذي هو علة الصحة هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك
لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شيء منها متعلقا للرؤية والعلم
لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون موجودا لكونه مدركا بالبصر والذي يتعلق بهما اي الجوهر
والعرض الموجود من خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك
بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها لما مر كل منهما عن القديم واما هو الحدوث وقد ابطلناه ايضا
اما اولا فلانه عدمي واما ثانيا فهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب الخامس لا نسلم ان الحدوث لا يصلح شيئا للرؤية
فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك اي عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق
الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اي لكونه متعلق الرؤية فان قيل اليس الحدوث
هو العلم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعلم فلا يكون عدميا قلنا وحينئذ اي كون الوجود مسبوقا
بالعلم امر اعتباري لا يرى ضرورة والا لزم حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا
السادس لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد صح القول بان وجود كل شيء نفس حقيقته
وكيف يكون مشتركا بين الاشياء حتى يكون حقيقة العلم مثل حقيقة الحادث وحقيقة القديم مثل حقيقة
الانسان بل يكون جميع الموجودات متماثلة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول
به عاقل فوجب ان لا يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب

اي صح

نسخه

قايما؟

العدم لا حاجة الى علة والجواب عنه لا المعارضة بما سبق فيه اي في باب الامكان

علة

اي بعد ان سلمنا ان علة الرؤية مشتركة

اي سلمنا الانحصار لكن لا نسلم

الامدي عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل لما كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكر لتوهم وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو يطرد الدليل والاخر الملزم معتقد الملتمسك به في المقام لم يكن يرد اعتراضا عند المصنف قال والجواب ليس المعنى للوجود الا كون الشيء له هوية كما عرفت وان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية متحققة بحسب الهوية الشخصية وكذلك ان كون الشيء ذا هوية متحققة امر مشترك بين الموجودات بادرها بالضرورة وما ذكرتم من ان الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والمتمم الاشتراك فيه على ان اشتراك الوجود على مذهبنا فيثبات الاشياء اي حصولها لها التي لها تعرضها عن بعض ومع ما هما من خصوصيات الهويات المتمايزة بذواتها فان قلت لا العموم بالاشتراك فيها ولا ما يستلزم هذا الاشتراك انا اما هكذا فالاستقراء به فما ذكر الشيخ من ان وصف كل شيء عين حقيقته لم يرد فان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو حقيقته ومفهوم كل الشيء حتى يلزم من الاشتراك الاول الاشتراك الثاني بل اراد ان الوجود وصف ليس لها هوية ان متمايزان بذاتهما ومن احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا يعود ولو ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما هو في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وكذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا يقال قول الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه ومن اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اصلا فمنهم من تعلق بالنسبة كلها متماثلة متفقة الحقيقة ومنها ما طل ولذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا الذي حققناه كل غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم ينل فيه احد او لم يدرك تحقيقا وعليك باعادة الفكر وامعان التدبر والتأمل عند التوارد الالهية من الافكار وعلم ان كون الى اول عارض يظهر بادي الرأي كان يكون النعم يحمل بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود مناف لما نقل عنه قال وجود كل شيء عينه ولا العويل المنتهي ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق السابح من الاعراض لانسلم ان صحة الرؤية اذا كانت مخصوصة في العدم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الجاد لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب نعلم بما قدمناه الكل ومنها ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجود كما في الشرح المواقف من حيث ان الادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا التعيين بارتفاع مانع ولعل بالغ المصنف ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة الرؤية نعم لكن لا يلتبس على النظر المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشيء البعيد هو خصوصيته الموجودة الا انه

ادراكها

ادراكها اجمالي لا يمكن على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على من يتصور الجسم الكون كل اجمال يوصله الى التفصيل لعدم المدرك وما يتعلق به من الاحوال الاخرى الى ان كل شيء فهو كذا وفي هذا التوجيه تكلفات لا يخفى لطلوب على ما اخذت بالمامول فاذن الاولى ما ورد من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل النقلي فمن ذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد وعدناها المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين يرونه تعالى يوم القيمة في الدار الاخرة قال الامام الرازي من اختلف الامة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول نصوص يرى الباري تعالى والبصر وقد انشأنا انه يصح ولو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على علم الاعتراض بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلا هما مثبتان معا او منفيان معا ومن هنا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الامدي لان حدوث الاجماع ايضا ممنوعا كما ذهب بعض المحققين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحداث القول بالموجبة الكلية او ما اشبه كما ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحداث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا المسمى جائز فالاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل متفصل وموافقة لطائفة في العدد المسئلتين وللاخرى في الاخرى كما في هذا الحد والية اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل فهو القول بالجواز وعدم الوقوع وليس منها المخالف للاجماع والخرق بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجمعين وان كان خارقا فاما ان الطائفة الاخرى في ذلك الا ذكرناه في مثلنا هذا كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل بالاول منهما معا كالحنفية وبالنفي كالشافعية والتفصيل فيهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لم يكن خارقا للاجماع بل موافقة لكل مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل مجمعا على فساده بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر وان تك صدور هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر لفلان اي تفكرت وتعبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون وجه ذلك التقوم في مقام المطلوب على بعض على انه لا يصح الاول لانسلم ان لفظ الى فيها صلة للنظر بل هو واحد الآلاء مفعول به للنظر بمعنى الانتظار والمعنى ان نعمة ربها منتظرة

وص
اذا هي
القول
يقول
صح

ومنه قول الشاعر انتضر لا ترعه البزال ولا تعطع حما ولا تخول الحاء نعمه وتوز منه ما فاز قيل ان الى
بمعنى عنده كما في قوله فهل لكم فيما الى فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فيما عندي ومعنى الآية حينئذ انها
منتظرة نعمته والجواب ان انتظار النعمة غم ومن قيل الانتظار موت احمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع
ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في الرؤية نعم فانها اجل
النعم والكرامات المستتبعة لنظارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى عبوسه الثاني النظر الموصول بالى قد جاء
للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينظرون
قطر الغمام فوجب حمل النظر المتنازع فيه على الانتظار تصحيحا للتشبيه وقال آخر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي
بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال آخر كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي
ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب انا لا نسلم ان النظر في هذا اي فيما ذكرتم من الامثلة للانتظار
في الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يستعمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور
في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال اما المستعمل الموصول بالى على غيرها اي غير الرؤية كالانتظار
وفي الثاني اي ناظرات رحمة الله ومن العلو في العرف فلذلك يرفع الايدي الى جهة الدعاء او ناظرات الى آثار
اي آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة
ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من مسيلمة الكذاب والمراد يوم بكر قوم القتال مع
بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث اي يرون
سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في
الآية اذ لا يصلح بشارة بل يوجب انتظار النعمة غم وصوغها سرور العالمين فيه والاعتراض
ان النظر مع الى لتقليب الحدقة لا للرؤية لقولهم نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان مناقضا
ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان
الى وقال الله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول
محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشزر والتزور والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع
وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل من لوازم تقليب الحدقة نحو المرئي كما ذكرنا وتقليب الحدقة
ليس نفس الرؤية وسواء فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك والاصل عدمه
حتى يجب حمله عليها بل مجازا ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في
الآية لجواز ان يراد ناظرة الى نعم ربها والجواب ان

النظر هو حقيقة للرؤية بالفعل الذي ذكرتم فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة
لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم
ار الهلال وان سلمناه فلنا ان نحذف المضاف ونقيم المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل
انظر الى الهلال حتى رأيته اي الى مطلع الهلال فالبواقي من الامثلة كلها مجاز اي النظر فيها وقع مجازا
عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر
حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد نحمله في الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها
كثيرة والى هذا اشار بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله ووجه الله وآثار الله ولا قرينة
ههنا معينة لبعضها والتعيين بحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا
للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع غصة فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه
التجوز وحده فلا ينضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية
واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور فليحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو المطلوب
وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة جدا وحق لا يصلح هذه الظواهر للتعويل
عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين **المسلك** الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص ذلك تحقيرا لشأنهم فيلزم منه كون المؤمنين غير محجوبين عنه ان لا
يكونوا محجوبين عنه بل رائين وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد عندنا في اثبات الوقوع
بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون الآيتين
محمولتين على الظاهر المتبادر منها وصار هذا الاجماع مفيدا للتعين **المقام** الثالث في شبه المنكرين
وردها وهي تنقسم الى شبه عقلية ونقلية اما العقلية فمنها الاولى شبهة الموانع وهي انه تعالى لو جاز رؤيته
ثم لرأيناه الآن والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية فهو انه لو جاز رؤيته لجاز في الحال قطعا
لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة
فجاز رؤيته الآن قطعا ولو جاز رؤيته الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان
وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة
رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة والا لم يحصل الاحساس
احدها سلامة الابصار ونفي باشتغالها والثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون
مقابلا له ولم يعرض ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من

من الجهات او كونه في حكم المقابلة بل كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وههنا شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في صورة الحاسة المعتبرة في الشرط الثاني ثم لا يعقل عند هذه الشرائط في حق رؤية الله الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون البواقي مختصة بالاجسام وبما ان الشرط الاول هو في رؤيته حاصلا الان فوجب حصول رؤيته والجواب عنه من قبل الشبهة اما اولا فهو انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما يبطله لانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كما في مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منهما اي من العين الى وسطه خط قائم عليه اي على سطحه يقسم ذلك الخط المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبي الخط القائم فيكون الخط الاوسط وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية القائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول ينقص هذا التفاوت الذي تحقق في مثل الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض ان بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه يجب ان لا يرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك القدر متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤية جميع اجزائه رؤيته كبيرا وانما يلزم ذلك لو كان رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الباصرة من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترتسم من المخروط الجليدية في زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان الصغر والكبر في الزاوية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي غاية القرب او بعد في الغاية صارت الزاوية بسعتها في الغاية حال القرب او ضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدم الرؤية لعدم انطباع الصورة قال



المصنف وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رئي الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اكبر مما هو عليه يوجب الانقسام في ما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اي رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه او بازيد منه توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا وان رؤيته اكبر بل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر منه يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها ولا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فيتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض ثم معارضتنا لا يلتئم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائط الرؤية قوله قوله ان الحس حصول الرؤية عند اجتماعها بلزوم الجبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض اي منقوض بحكم العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا وكذا الحال في الجبال الشاهقة التي ادعيتم فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فيجوز ان يكون الكلام لا يكون سفسطة ثم ان كان ما ذكر الجزم بعدم الجبل المذكور كما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم بانتفاء العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم من الحظر بعالمه ومنع المبطلة ولانه ينجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط وكذا نقول في الحس اي لماذا الحكم وجوب الرؤية في الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب وصح هذا ان نحكم رؤية الشاهد عند اجتماعها دون الغائب الثابتة من تلك الستة سبب المقابلة ومن ان شرط الرؤية كما عرفته من التحقيق المقابلة او ما في حكمها كما في المرئي بالمرآة وانها اي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما هو مذهب الاشاعرة من جواز رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل نجوز رؤية اعمى الصين بقة اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في المقابلة المشترطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد من الرؤية الانكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات في الانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله محال اذ لا يتصور له صورة تنطبع حاسة والجواب مثل ما مر وهو انا نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبهة السمعية فاربع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تع

لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية فمعنى فلان ادركته ببصري معنى رأيته الا وقف

الا في الفظا ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

كالعفو والانعام فان الاول تفضل والثاني عدل ... [illegible] ... الاستدلال

بالاية ... [illegible] ... حقيقة النيل والوصول

[illegible]

المحيط لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا

يلزم من نفيها اي نفي المحيط عن الباري سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله تعالى

[illegible]

اي نوع وكل الاوصاف وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكرهم ويبحث فيما ليس بمحسوس فيكون
باطلا فكيف الضرورة الواجب عالم الكرامية والمجسمة في الرؤية **المقصد** الثاني في العلم بحقيقته
الله والكلام في الوقوع والجواز **المقام** الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين
من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه
اما امر عام كالوجود او سلوب ككونه واحدا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجسم ولا
في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما اي مبدأ الصفات كلها اضافات لان الاضافات تطلق على الصفة الحقيقية
المتكررة وعلى صورتها قال الامام كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة و
غيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية ولا يشك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم
المخصوصة بالشيء حقيقة ذاتها بل يلزم منه الصفات على ان لها حقيقة مخصوصة متميزة بنفسها عن سائر الحقائق واما نفس
تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا دلالة على علمها ولا يوجب العلم بخصوص حقيقتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعني
جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل ان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق متميزة عنها في حد
نفسها الثاني ان كل ما نعلم من كونه موجودا عالما قادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة
فيه ولا كذلك الحال في نفسه اي نوع لا نعلم منه من صفات الالوهية غير العقول والتوصل الى الدليل وجه التخصص
يمنع تصوره من الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اعني قولنا ليس ذاته المخصوص
بالمعلوم هو المطلوب احتج الخصم بانه لو لم تكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم بانه ليس متصوره وامتنع الحكم عليها
بالصفات الثبوتية والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بكل وجه **المقام** الثاني الجواز
في جواز العلم بحقيقته الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من
توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعرفة
اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فلا لان العلم الحقيقة الا بالبديهة
وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدارك
بالكنه في البديهة والحد لجواز ان يخلق الله تعالى علما متعلقا بها كما في الضروريات ببعض الاشخاص واتصافا فالرسم وان
لم يحصل لنا بعد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها **المرصد** السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد
المقصد الاول ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها
بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه

مقارنة

مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له و
هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال
الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوزوا اجتماع المؤثرين على اثر واحد
وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية
الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم
واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وقالت الحكماء
وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول
الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد
كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجار
من المعتزلة او دونه اي بدون الاتحاد وح فاما مع كون احدهما اي احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا
شبهة في انه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون
قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي
بدون ان يكون احدهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل
جاز ان يتعلق عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والمقصود
ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته
وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات بأسرها ولا
مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور له تعالى على تفاصيل مذاهبهم
وابطالها اي فيكون مقدورا لله تعالى ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد كما مر والوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال
لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ
كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان مع وقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل
القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وذلك مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال
الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم
وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانتقاله من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واجزائه على

بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بكل الشعور اذ لا يلزم الشعور الثاني وبان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر
الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطوء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة
بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركة وبين صيغة [illegible] كله
مع ان اكثر العقلاء لا يشعرون بتلك الصفة وبتلك الوجهان اي الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم
[illegible] ان الحسن [illegible] يتوقف في الجوهر الفرد وبتلك الصفة ولان المتحرك منا [illegible] محرك [illegible]
لا محالة ولا شعور له بها فكيف يوصف انه يعرف حركاتها [illegible] الوجه [illegible] العبد لو كان
موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا لا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه
وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه و
تساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا انسداد باب الحاجة [illegible] الى سبب [illegible] اثبات
الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اي من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه ويكون ذلك الفعل عنده واجبا اي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود
اي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب الفعل معه جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى
مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح [illegible] فلا يكون ما فرضناه مرجحا
تاما مستقلا واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه ولعله العبد واجبا يكون ذلك الفعل اضطراريا لازما
لا اختياريا فبطل الاستقلال كما تزعمه واورد عليه ان هذا الدليل ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامته
بعينها فيه [illegible] لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا لا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح
الى اخره [illegible] بالوجوب [illegible] على [illegible] بالارادة العدمية [illegible] اي الفعل يتوقف
على مرجح من الارادة الجازمة لكن الارادة العدمية [illegible] الى ارادة [illegible]
واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي [illegible] عنه وارادة [illegible] الى الارادة
اخرى [illegible] الذي ذكره في الاربعين بانه لا يقع [illegible] لكن [illegible]
الارادة [illegible] كان موجبا لا مختارا وان امكن ان لم يتوقف فعله على مرجح كان [illegible]
[illegible] الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي
ذكروه في [illegible] مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل واما [illegible] اذا [illegible]
الدليل [illegible] ان [illegible] اي [illegible] الى [illegible] ما حكم من [illegible] الارادة العدمية
البارى [illegible] المرجح في قولنا ترجيح فعله محتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا

ان يمكن العبد من الفعل والترك ويوقف الترجيح على مرجح [illegible] لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا
محتاجا الى مرجح اخر والتسلسل [illegible] الى مرجح فلا يكون من العبد وبعد [illegible] فلا يكون العبد مستقلا
فيه واما فعل البارى تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم
لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل [illegible] النقض [illegible] الجواب [illegible] كان [illegible] نقول
اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزام [illegible]
لوجوب الفعل منه بعد فرض [illegible] ومسوا [illegible] الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت
[illegible] الاختيار [illegible] ايضا [illegible] فعله ومثل الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا [illegible] الى الاختيار
حادث [illegible] باختياره و[illegible] الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل [illegible] فلا يكون هو
مستقلا في فعله باختياره والا [illegible] الكلام في ذلك الاختيار بخلاف ارادة البارى فانها قديمة
الى ان [illegible] الفعل [illegible] لا ينافي استقلاله في القدرة [illegible] لكن [illegible] تعالى [illegible] ارادته القديمة الى ذاته
[illegible] دون [illegible] الفعل [illegible] الاختيار [illegible] الكتاب [illegible] علم ان [illegible]
الاستدلال [illegible] الوجه الثالث [illegible] المرجح في الفعل الاختياري
وكون الفعل معه واجبا [illegible] والاعلى [illegible] الاختيار [illegible] طرفي
المقدور [illegible] الى ذلك الطرف [illegible] الفعل [illegible] المرجح [illegible] القائلين [illegible] بلا
[illegible] المرجح [illegible] على [illegible] القائلين بان العبد موجد لافعاله
الاختيارية [illegible] ابو الحسين [illegible] العبد [illegible] الضرورة [illegible] ان العلم بذلك
ضروري [illegible] الى الاستدلال [illegible] الحركة [illegible]
والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي اي الساقط منها [illegible] ان الاول [illegible]
الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخر [illegible]
في شيء منها لارادته ودواعيه [illegible] ابو الحسين [illegible] العبد موجدا لافعاله الاختيارية
سفسطة [illegible] للضرورة والجواب [illegible] الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى [illegible] في الاختيارية
وعدمها [illegible] في غيرها وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة
والداعي وجودا وعدما [illegible] الدوران [illegible] الدوران [illegible] والا [illegible] الدوران
على [illegible] العلية اي كون المدار علة للدائر ولا من العلية [illegible] الاستقلال بالعلية

لجواز ان يكون المراد حدوث الخبر امن العلم المسلم ببطلان ما قاله ابو الحسين امران الاول ان مركان قبله من الائمة
كانوا مقرين لايجاد العبد فعله ومعترفين متمسكين له بالدلائل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة
عن هذا المتنازع فيه اما نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يصح منه نسبة كل العقلاء
الى انكار الضرورة فهذا الامر الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف
على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء اراد او لم يرد لها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة
الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل فيلزم منهما اي من المقدمتين اللتين علمها انه يجد انه
انه لا الارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول
والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر
على مرجح وزعم ان العلم بتوقف كل اي فعله لاحدهما دون الاخر على الداعي الى احدهما ضروري وزعم ان
العلم بحصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزومه للاعتزال والمعتبر لكون العبد موجدا الفعل كما هو
ثم بالغ في كون العبد موجدا وادعى كل من يعلمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال الامام وعندي ان
ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتسلسل المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال حتى في مسألة خلق الاعمال وما بنى
عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه لو رجع عن مذهبهم
فلبس الامر عليهم بالتعنت في ادعاء العلم الضروري بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي
فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق فظهر انه في هذه المسألة جرى على مذهبنا لا للعقال العقلي في
توقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لانافي القول بان العبد الجاذم
موثر في وجود الفعل وانما نافي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى
العلم الضروري في الاول اي التاثير لا في الثاني اي الاستقلال حتى يتجه ما اورد ثمة عليه لانا نقول
عرضنا في هذا المقام ببطلان الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ والامام الحرمين
فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزمه بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في
الفعل بين ان يامر الله عبده بما فعله بنفسه وبين ان يامره بما يجب عنده فعله ويمتنع عند عدمه فان المامور
على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يخلق الله العبد على ما اوجد فيه
وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجد فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل الجور والظلم وبين
فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه
باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين اكثر الاعتزال فيه هذه المسئلة وان تكلم المبالغة فيه تمويه وتلبيس

اسهى كلامه

انتهى كلامه واما غيره اي غير ابي الحسين فيستدل عليه اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد
وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا
لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع والمدح
لان ادم لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يلحق به او يلام وارتفع الثواب
والعقاب الواردان بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق
الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واتباعهم
فيقصد البعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية بشرط
فيها الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الافة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لهما
لا موجد فيهما واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق
العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم
يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى
ولم لم يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل
طاعة وذلك اي اختيار الفعل ان ادعاه الشرع اليه او معصية اختيار له فيصير علامة للثواب والعقاب لا اسبابا موجبة لهما
ثم ان هذا الذي ذكره انه يلزم القائل بعدم استقلال العبد بافعاله فهو لازم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من
افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب وما علم وجوده منهما فعل العبد وانه يبطل الاختيار
اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف مطلقا لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم
فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء
لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها و
اعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على انهما متطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس
مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه كذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم
بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما
الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة
له على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله
لم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال العباد الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان

فانهم يقولون اراد الله ايمان الكافر ولم يقع

الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل
تكليفه ويرد عليه حل النقض وهو ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها ولولا
امتناعه لعدم الداعي لما صح كونه قادرا انه اذا حصل الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع
اثر فيه السابع ايمان ابي لهب مامور به اي بان يؤمن دائما وهو ممتنع لانه تع اخبر بانه لا يؤمن
الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به وما جاء به انه لا يؤمن فيكون مكلفا حال ايمانه على التكرار مامورا بان يؤمن
بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا ممتنع اي تصديقه بما علم من حاله
ضرورة اي اذا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكن مع التصديق توهم عدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه
وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه جوهرا لما كذبه في الاخبار بانه لا يؤمن وانما اي ايمانه المشتمل على ما ذكر
محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن التكليف الا بما به فاذن
واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان من الخبر
ما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه ويجب ان الايمان هو التصديق الاجمالي لكل ما جاء به فهو حق وليس
في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر وسلم
الجمع بين النقيضين فهو المحال ومن الاول فلبيان ان الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تع اجماعا فان كان التكليف
في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف حينئذ تكليفا بالمحال
وان كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته يحتاج الى معرفة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة
والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال ويرد عليه […]
من التصور لامر التصديق ومن ان التكليف انما هو للعارف […] وصفاته المذكورة […]
وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف عليها […] وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله
بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي
وفى كيف تكفرون بالله […] ووعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم […] الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تع منزهة عما تتصف به افعال العباد
من تفاوت واختلاف وظلم كقوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد
بمشيئتهم اي الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين

استعينوا

استعينوا […] الاستعانة […] في العمل بل فيما […] العبد باعانة من الله السادس اعتراف الانبياء
بذنوبهم كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين السابع […]
في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو رب ارجعون لعلي اعمل صالحا […]
المؤمنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره […] وخلقه
نحو الله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء […] فعال لما يريد ومنها ان الايمان […] اجماعا فيكون
فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم […] على حقائقها كما هو الظاهر منها واعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم
تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما
فيه كفاية لاثبات مذهبنا

المقصد الثاني في التوليد وفروعه

اعلم ان المعتزلة لما اسندوا الافعال
العباد اليهم راوا فيها ترتبا واضافوا اول الفعل المترتب فعل لهم صادر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا
فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى […] قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب
فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية […]
لم يقصد […] والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما مر من اسناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء
ولا يخرج عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح
بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته فكل
منهما حركه […] ذلك الجسم […] تولدت من حركة اليد فاما بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم
[…] مقدور […] قادرين مستقلين […] واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا
الاحتجاج […] في المثال المذكور […] فيما يعتبر
محل القدرة وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر
ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان
معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والالام الحادثة منها
فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات باسرها من فعل الله
لا من فعل الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو
فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على
وفقه فليس من فعله كالالام في المضروب والانقطاع في الثقيل المرفوع وحركة الجسم المدفوع […] الاخير

فالاولى بها الا نعوم حجة عليهما في المعتزلة العاملون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة بان كالحسن
واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من لطم وجرح في جهة اندفع اليهما
بحسب قصده وارادته فعلوا انه واقع بحسب داعيه الا فعلا له وليس الاندفاع فعلا له مباشرا لانه في
[illegible] فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه كالكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله
من اسبابها واعلم ان الامدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالهم وليس
في كلامه ما ادعاه ابو الحسين اعني الضرورة منها وبوزن اختلاف الافعال التي يسمونها متولدات باختلاف القدر
الثابتة للعباد فان الايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز
تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة
وانه مكابرة صرفة فانتصحان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخر والامدي
جعل هذا الثاني وجها ثانيا من حججهم واما الاصحاب فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اي
بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب والحج وبناء المساجد
والقناطر والمعارف والنظر بكونه في الله تعالى وصفاته ومعرفة احكام التشريع والايلام بالضرب والطعن والقتل
في الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا والايلام بالاشياء بلا امر منهي عنه فلولا ان هذه الافعال
متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا
شبهة انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم بان العقلاء يحسنون المدح والذم على
هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب فذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث يسند الفعل الى العبد
دون الله تعالى في قولهم جرح فلان [illegible] بالضرب وليس ذلك من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي
فدل على ان الفعل منه والجواب [illegible] الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار
اسبابها [illegible] الله تعالى الفعل عقيبها واستحقاق المدح والذم [illegible] باعتبار المحل لا باعتبار العلة [illegible] الثواب
والعقاب [illegible] بسائر العاديات [illegible] على الظاهر بحسب العرف [illegible] الحقيقة
انه الجواب بعد ما تعلم انه لم لا يكفي اي لم لا يكفي في الاعتراض [illegible] انه تعالى اجرى عادته بايجاد هذه الافعال
التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد [illegible] في صحة الامر والنهي والمدح والذم [illegible]
وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم وايجاب الامدي [illegible] وجها اول ما سلف في
الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه [illegible] الاختياري [illegible] القدرة [illegible] لا ان قدرته
مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات [illegible] وقوع الافعال المباشرة بالقدرة

على

اي القوي ٥

اجراء العادة بخلق مثل الافعال المتولدة بعد الفعل [illegible] ٥

بالقدرة على حسب القصد والارادة فهو عين ما تنص في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز [illegible] او بعد موت والعكس
بعد مدة طويلة فكيف يكون على حسب قصده ودواعيه ولا نسلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله
لان المباشرة انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل [illegible] قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب
والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب [illegible] بانا بينا بما سبق خلق الاعمال وسؤال [illegible]
اي التفاوت [illegible] المقدورات لكن بالقدرة وليس [illegible] ووقوع الفعل بالقدرة
واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة [illegible] لو جاز ان يكون وجود
الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة ولما كان في تفاوت الحمل بحسب
اختلاف القدر ولا يصح دعوى الضرورة وباستدلالها ولما ابطلنا اصل التولد بطل ما هو متفرع عليه [illegible]
الى ذكر فروع والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع فيه القوم من الاضطراب الاول من
تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة [illegible] والمعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة
الحادثة من غير توسط السبب [illegible] اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجود [illegible] بوجود
سببه ممكن بلا ريب والمقصود انه يمكن وقوعه [illegible] وجود [illegible] اتحاد القدرة المؤثرة
فيهما [illegible] اجتماع المثلين محال [illegible] احوال حمل الذرة والجبل العظيم [illegible] اي مع
الجبل قدرة الذرة [illegible] الحمل [illegible] بكل الاعداد من الحمل
وذلك محال ضرورة والجواب انه اي القول بامتناع اجتماعهما بناء على اصلكم في جواز اجتماع المثلين
في محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا [illegible] فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع
بين [illegible] كما مر في المقصد الرابع من الموقف الثاني ثم القول [illegible] المباشرة
فما يتعين [illegible] اجتماع المثلين [illegible] بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد [illegible] شرط علم السبب
كما ان وقوعه بالتولد مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من
المباشر والمتولد بدلا عن الاخر ويحتمل الكلام [illegible] بان المباشرة في عين ما وقع بالتولد لا في
غيره وذلك [illegible] على سبيل البدل [illegible] اجتماع [illegible] وهذا الوجه [illegible] الموهوم
من [illegible] الافكار [illegible] لفظة العين [illegible] الفروع [illegible] المعتزلة [illegible] الفعل
المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة [illegible] من غير توسط سبب [illegible] عليه
ابو هاشم في احد قوليه [illegible] الاحتياج في فعله الى سبب [illegible] كاحتياج العباد الى الاسباب
المتولدات [illegible] على الله تعالى محال والجواب ان ذلك اي [illegible] الباري بناء على [illegible] وقوع الفعل

[illegible] ٥

اي امتناع المثلين ٥

مثلا ذكر ٥

المتولد عن فعل السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد
مباشرا له وقد قال ابو هاشم ايضا في الغائب احترز بقوله وان منعه الساهي مطلقا مع انه اى الالم
الى السبب المولد لانه يدل على امتناع وجود الاعراض بلا محالها اذ منها ايضا للملم احتسابه في ايجاد
الاعراض لا في ايجاد الجواهر مما هو العلة هنا كما هو الغرض هنا والتحقيق انه لا حدود لان الاجسام
في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وصوره لبعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الاخر لما تحكم و
يشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها
ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله
تولدا والجواب ما سبق في فعل العبد من انه يجوز فعل الله تعالى لا يسلم ان يكون سببا له لجواز ان يكون
الجميع بقدرة الله ابتداء ويكون ليس محض اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري
متولد من النظر ابتداء لا متولد من تذكر النظر يعني انه اذا اغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر
النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا له مباشرا بالعادة وحكى لو هكذا
اشار الى ان ابهما يقول بل متولد ان تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس مقدورا للمتذكر فلو
وقعت المعرفة بالله اى بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع
التكليف بها وهو خبر على ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اى تذكر النظر
ح اى حين كونه مولدا لو ولد العلم ولو عارضه شبهة اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة
لانه قبل معارضتها كهو بعدها وجواب الاول مما مر من انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد و
مخلوق له وقد مر بطلانه في مسئلة خلق الاعمال وجواب الثاني لانا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر
الصحيح فان ذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة لا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر في
عروض الشبهة يمنع توليده ومحال عدمها فان مسائل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فكيف
منع الشبهة توليده وقد يمنع فعل العبد لفعل الله وكل باطل بالخلاف في منع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى
هو فعل العبد ايضا قلنا بل هكم مثله في اعتماد كل الاثنا العوى الشي الذى يحرك عند اعتماد الرياح
العاصفة عليه من ان يحركه تلك الرياح سواء كان يحرك ذلك الشي مع اعتماد الرياح او متولدا من فعل
الذى هو حركة الرياح مما هو هو انكم هو انها السابع من تلك الفروع الاصوات والالام الحاصلة
بفعل الادميين لا يحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل حصول صوت الا باعتماد ان يسقط الجرم على الجسم
واصطكاك بينهما وكذا الالم الحاصل من الادمي فلو كان شى من هذه الامور واقعا بطريق المباشرة

في الم

لما توقف على هذه الاسباب والجهات لانا نسلم انها اسباب بل جاز ان يكون شرطا لوقوعها من الله تعالى مباشرة
وزاد ابو هاشم الغالبة على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فيكون متولدا منها وجوابه ما عرفت ايضا
ومنعه ابو علي في التاليف العام بجسمين منهما واحد منهما محل القدرة كضم اصبعه الى اصبع او ضم اصبعه
الى جسم اخر وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف التاليف العام بجسمين غير محل القدرة بجسمين مباشرين
لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد بخلاف التاليف الحالين لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج تماما عن محل
قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القايلين بالتوليد الخامس منها القايلون بالتوليد نسبوا السبب المولد الى
ما تولد في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما تولد منه حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنعه مانع
فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف او الوهي اى تفرق اجزاء البنية الصحيحة المولد للالم فانهما تولدانهما
حال الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند انتفاء الموانع تولد الحركة
الهابطة حال حدوثه ودوامه فان الامدي ذهبوا الى ذلك فلم علموا ان كلا من المجاورة والوهي
في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما
في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو امروا فصحوا الاستدلال اوهام لازمه
شرط في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم تعولوا به السادس اختلفوا في الموت
المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الالام المتولد من الجرح
والثاني لم يراخم لا اصلة في التوليد ان يترتب الموت على الالام بعضها تعولان منها كما في ساير المتولدات
والمثبت لم يراخم للاجماع فان الائمة اجمعوا على ان المتفرد بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه وللكتاب
فان نص صريح الدلالة قال تعالى هو يحيى ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم و
الالوان التي تحصل بالضرب وغيرهما من افعال العباد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك كلون الادبس
والطعم الحاصلين بضربه بالمشوار عند طبخه فان قوما قالوا اصل من هذا الطعم واللون متولد من فعل الحصول
بفعله وعلى حسبه ويختلف وقالوا لا يقع شي من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة ولا توليدا
وهو ظاهر والمتولد من افعالهم هو الالحصول كل الطعم والطعوم من العباد اللون بالضرب او نحوه من افعال
العبد كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة فعالهم ان يسلم الجواهر
لم لا تستند حدوث الطعم واللون المعين الى فعل العبد بعض الاجسام دون بعض لما اختلاف
اعراض فيهما من شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه بحدوث شي منهما في جسم لم يوجد فيه شرط
وان تعلق ذلك الفعل الثامن ممن اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او

قطع فعلم انه متولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه متولد من
الوهي وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال وابو هاشم متولد من الاعتماد دون كل الالم لان الالم يتولد
الوهي فانه وكيف لا يتولد الاعتماد ولكل نوع الاعتماد الواحد العضو الرخو والرخو اضعاف ما يولم العضو
القوي المكتنز وما سوى الا اختلاف ما يولد من ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فان التفرق الحاصل في الرخو
اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي لا خفاء في ان اختلاف
المتولد انما يحسن اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف
من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد الصحيح هاهنا من الاعتماد الواحد
اي فان كلا منهما اختلاف ام متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند متولي اختلاف الالم
على تقدير تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهي على ما اعترفتم به والحاصل انكم
جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضو فيجوز قول ابي هاشم
فان الرخو والضعيف يتكلم اوفق فلم لا يجوز استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف
القابل فلا حاجة الى توسيط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى وانتصابه فيبطل اي تبطل الالم
من الوهي لما تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهي كما يحصل من ابرة الابرة وما يحصل بزبانة العقرب
فان بين الالمين تفاوتا جدا وليس بين هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين بل ربما كان
ما يحصل من الوهي بزبانة العقرب اقل مما يحصل من ابرة الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا
يكون متولدا منه الناسخ ومنها تفريع المذكورة في الكتاب منها تمكن احداث الالم بلا وهي من
الله تعالى ام لا فهذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم
الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتولده اياه ومن جوز التولد في افعاله جوز كون الالم الصادر
عنه متولدا من الوهي ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العنوان الظاهر ومنها ان تعالى هل
يمكن الله تعالى احداث الالم بالوهي او لا وهو يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك
لم يذكره الامدي **المقصد** الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن والنقل عليهما
الاجماع وهم باولوهما الاول الطبع قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وختم الله على قلوبهم والاكنة
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال في قوله ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى
انها عبارة عن خلق الضلالة في القلوب وكذلك الحال في هذه الامور في اللغة موافق الحقيقة انما سمي ذلك
لكونها مانعة وخلق الضلالة في القلوب يشبه ما يمنع من الهدى فصح تسمية بهذه الاسماء لان الاصل من الطبع

الا ان

الا ان منع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو للاوائل
المعتزلة انهم جعلوا على قلوبهم علامة اي سمة تامة تحوي ما عليها وتطلع عليها تحوي اللة الاكنة والاقفال وقد
بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة والاقراره
انهم على الحمل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما ان سمة اي سيم الله قلوب الكفار بسمات وعلامات
يعرفها الملائكة فيميز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم والمعنى ان الختم الله في
قلوب الكفار سمة يتميز بها عن قلوب الابرار وبين ذلك السمة للملائكة فيذمون من اقبليهم بها وفي ذلك مصلحة
دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة تحقق بها ذمه ويلعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره
عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المؤدي الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم
فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان منع اللطف مانع من حصول الايمان كما ان الختم والطبع
والاكنة والاقفال موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة ختم الله الاخلاص
الموجب لقبول فكانه الاكنة منع حصول الايمان عليه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وسوى ما ذكروه
من التاويل صح الابتناء على اصلهم الفاسد وسواء منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز استناده الى
الله سبحانه وسائر التاويل فاسد وبطلانه لو اراد خلق الاسباب في موضع امتناع الايمان منهم لاجل ان
حيث قال سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان
قوله ختم استئناف لبيان السبب وبين ما ذكروه لا يصلح لذلك اي لكونه سببا لامتناع الايمان قال محمد د
الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع الايمان كما ان الوسم بخلافه يمنع ومنع اللطف
والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي نطق بها الشرع التوفيق والهداية
فان الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي
لان الموافقة في الطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل هذه الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق
خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا اثر لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان
والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل المراشد وبيان مقاصدها والزجر عن طرق
الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اي
هذا التاويل امور الاول الاجماع من الامة على اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق والهداية بعضهم موفق مهدي
وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثاني الدعاء بهما نحو
اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة الى المراد حاصلة

احزنام

فلا يتصور قطعهما واختلاف الناس ليس في الرزق بمعنيهما بل في وجه الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مقدرا

وموقعا من صفات المتلفظ متعلق بهما في المتعارف دون كونه مزرعا اذ لا يتلفظ به اصلاً فلا يصح [illegible]

الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه والمقتول عند اهل الحق مات

باجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير

قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة

قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى اجله

هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم قطع عليه الاجل الذي قدره الله تعالى له وادعوا [illegible]

من فعل القاتل تولده لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانما يعتد [illegible]

اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول ميتا باجله الذي قدره الله لما

وان لم يقتله فهو اي القاتل لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا [illegible]

فنقول قطعا اذا كان القتل [illegible] واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم

بالضرورة ان موت الجم الغفير في زمان قليل [illegible] مما يحكم العادة بامتناعه [illegible] وحكم العادة

بالامتناع في الخلق الكثير [illegible] جماعة منهم الى ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد [illegible]

[illegible] واقع بالاجل منسوب الى القاتل [illegible] العقل لان الموت [illegible]

من فعل القاتل عندهم [illegible] لولا [illegible] الشرع وهو [illegible] في

المعتزلة [illegible] وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير [illegible]

في ساعة الى [illegible] والاكل [illegible] خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وكذلك [illegible]

موت جماعة قليلة في [illegible] فلا امتناع فيهما الحكم العادي بالامتناع في [illegible] هو

الذي حكم على العرف [illegible] ابطال المعجزات [illegible] دعوى الضرورة [illegible]

[illegible] فعلا [illegible] العادة ممنوع لان [illegible] الرزق [illegible]

ما ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما اذ لا رازق الا الله [illegible]

[illegible] الرزق بل [illegible] بالحلال [illegible] الرزق [illegible]

ما ينتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما [illegible] الحيوانات

من الاغذية والاشربة [illegible] والتعويل على الاول [illegible]

بالمعنى الثاني [illegible] بعضهم [illegible] على المتقي

[illegible]

محال عندهم لانه يصدر [illegible] اي المعتزلة فسروه بالحلال [illegible] وما من دابة في الارض الا

على الله رزقها [illegible] لا يتصور [illegible] حل [illegible] وفسروه مرة [illegible] من الانتفاع

به [illegible] الحرام طول عمره [illegible] الاجماع الامة قبل ظهور المعتزلة [illegible] كل ذلك

الذي [illegible] على الله [illegible] ذلك الاصل [illegible] الحسن والقبح

العقليين [illegible] الاباطيل [illegible] وبطلان الفروع اللازمة [illegible] ببطلان اصلها

الخامس الاسعار ومن الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث حين [illegible] غلاء

في المدينة [illegible] الله عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله [illegible]

[illegible] فقال بعضهم [illegible] من العبد [illegible] منهم على [illegible]

وقال [illegible] من فعل الله تعالى وهو [illegible] من فعله تعالى

المقصد الرابع انه تعالى [illegible] وبالجملة لا يكون [illegible] كل كائن مراد له وما ليس بكائن

ليس بمراد له [illegible] اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله

تعالى [illegible] منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر او الفسق مراد

لله [illegible] الكفر [illegible] الكفر او الفسق [illegible] العلماء [illegible] الامر [illegible] للارادة

وعند [illegible] عن الاطلاق الى [illegible] من الشارع [illegible] الاسناد

تفصيلا [illegible] الاطلاق [illegible] مفصلا [illegible] بالاجماع والنص [illegible] كل شيء

ولا [illegible] خالق [illegible] والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له كل ما في

السموات و[illegible] الارض [illegible] ولا يقال له الزوجات والاولاد [illegible] اضافة [illegible] ومنهم

من جوز [illegible] مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليهما وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير ارادته

الحادثة [illegible] واما افعال العباد فهو مريد للمامورية منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان

ان فعل العبد ان كان واجبا [illegible] وقوعه [illegible] وان كان حراما [illegible] والمندوب [illegible] وقوعه

ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة [illegible]

انه مريد للكائنات [illegible] خالق الاشياء كلها [illegible] جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء

وخالق الشيء [illegible] بالضرورة [illegible] جميع الممكنات مقدورة لله فلا بد في اختصاص بعضها

بالوقوع [illegible] مخصص هو الارادة [illegible] المرجحة [illegible]

الارادة [illegible] الصفة المرجحة [illegible] بعض [illegible] باوقاتها

وأما أنه غير مريد للكفر فلأنه تعالى علم من الكافر مثلاً أنه لا يؤمن فكان الإيمان منه محالاً لامتناع أن
ينقلب العلم جهلاً والله عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وأيضاً لو أراده فإما أن
يقع فيلزم الانقلاب أو لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل مراده ولأنه لا تفاوت بينهما أي من العالم الصنيع من جهة
الحدوث فيه لأن أحدهما مستحيل والآخر واجب ولا معنى لترجيح الصنعة فيه تحت لأن علم إيمان الكافر مراد
الله مع كونه أيضاً مستحيلاً بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فإن أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا حاجة
لترجيح الصنعة وبعضد هذا الذي هو مذهبنا إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار
على إطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فإن هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال صاحب
الأمر بالقبول فيصح أن يكون مريداً لما يصح به أيضاً وإنما صح الإطلاق دفعاً للتوهم التعبيد بأفعاله
تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون
كلامهم في معرض تعظيم الله وإعلاء شأنه والأول هو ما شاء الله كان لكل الثاني وهو أنه تعالى غير مريد
لما لا يكون فذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ والثاني أعني ما لم يشأ لم يكن
دليل الأول لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا ما كان فقد شاءه الله احتجوا أي المعتزلة على أنه تعالى لا يريد
الكفر والمعاصي بوجوه الأول لو كان تعالى مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالأمر بخلاف
ما يريده يعد عند العقلاء سفهاً فيلزم السفه في أحكام الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً قلت لا نسلم أن الأمر
بخلاف ما يريده يعد سفهاً وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به نحو وجوه
تلك الأول أن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا فإنه يأمر ولا يريد منه الفعل أما الأول وهو الصادر منا
حقيقة فلأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال امتثل أمر سيده وأما الثاني وهو أنه لا يريد الأمر الثاني أنه
إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعد بالفعل لم يظهر عصيانه فإنه يأمره بفعل
تمهيداً لعذره بعصيانه فإن أصل الأمر ما يفضي إلى فعله بل ما يختلفه عنه فعلا وخلاف ما يريده وكل
لا سفه فإن قيل الموجود هنا صيغة الأمر لا حقيقته فإن العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله إلى إهلاكه
أجيب بأنه قد يأمر به إذا علم أنه لا يحصل وكذا في الأمر فإنه بخلاف الإرادة فإنها لا تتعلق إلا بما
ولا يعد سفهاً الثاني من وجوه استدلالهم لو كان الكفر مراد الله لكان فعله والإتيان به موافقة لمراد
الله فيكون طاعة مثاباً به وإنه باطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة الأمر لا الأمر عن الإرادة
وعكسه لما لا انعكاسها عنه في الصور المذكورة قال الآمدي ولو كانت موافقة الإرادة لكان طاعة لانه
لو أراد شخص شيئاً من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق إرادة المريد والشعور للفاعل بإرادته فإنه

لا يعد منه طاعة له كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر ولذا يقال في العرف فلان مطاع الأمر
ولا يقال مطاع الإرادة وللرضا ينقض أصحابنا إلى العبارة تعالى الكفر مراد بالكافر عن مراد
من الكافر لأن القول الثاني يشعر عن الرضى بالكفر دون الأول وهو يعطي الإطلاق المجمل الثالث لو كان
الكفر مراداً لله تعالى لكان قضاؤه وقضاء به والرضا بالقضاء واجب إجماعاً فكان الرضا بالكفر
واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر إنما قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي
والكفر مقضي لا قضاء والحاصل أن الإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلية لا إلى
الفاعلية يعني أن للكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى
العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا
بالعكس أي الرضا به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لأنه
ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة
لشيء آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء وهو باطل إجماعاً الرابع لو أراد الله
الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم كان التكليف بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق لأن الإيمان ممتنع الصدور
عنه ح قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقاً للقدرة الكاسبة عادة أما لاستحالته في
نفسه كالجمع بين النقيضين أو أما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العادات كالطيران
في الهواء ما لا يكون مقدوراً بالفعل للمكلف والإيمان في نفسه أمر مقدور يصح أن يتعلق به القدرة
الكاسبة عادة وإن لم يكن مقدوراً بالفعل للكافر ولأن القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم
المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعاً الخامس دلائل النقل
إلخ وربما احتجوا بآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الأولى سيقول الذين أشركوا
لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا إنا أشركنا
بإرادة الله ولو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد أسندوا
كفرهم وعصيانهم إلى إرادة الله تعالى كما يزعمون أنتم ثم أنه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها
ووبخهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي صلعم
وتحقيقاً بعلم إجابته والتفاته لا اعتقاداً للكلام الحق فذمهم الله تعالى لما صدر عنهم كما هو أي
بها باطل فذمهم الله بالتكذيب لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمبالغة
دون الكذب لأن ذلك الكلام في نفسه صدق وحق ويدل عليه آخر الآية قل فلله الحجة البالغة فلو شاء

كان الأقوم

لهديكم اجمعين فاشار الى صدور معاليهم وفساد غرضهم الثانيه كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان سيئه اى معصيه فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا ان كونه مكروها للعقلا منكرا انهم فى مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحه ولنفى قوله عند ربك ظرف القوله مكروها او اراد تكونه مكروها انه منهيا عنه مجازا او انها يتركه منه التجوز يوقعا للادله اى جمعا بين هذه الايه وبين ما ذكرنا من الدلايل الثالثه وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كاين بتبعض الكاينات ليس بمراد الله قلنا اى الله لا يريد ظلمه للعباد اذا ظلم بعضهم على بعض فانه كاين ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كاين بناء على تصرفه فيما هو ملكه كيف كان ذلك لكن الصفة فى لا يكون ظلما بل عدلا وجعا الشرايع والله لا يحب الفساد والفساد كاين والمحبه هى الاراده فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبه اراده خاصه وهى ما لا يتبعها تبعه ومواخذه ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام الخامسه لا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الاراده قلنا الرضا ترك الاعتراض من الله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذه به ويوبخه ان العبد لا يريد الالم والاعتراض ليس ماموزا به اذنها وهو ماموره بترك الاعتراض عليها فالرضا اعنى ترك الاعتراض يعاند الاراده ثم هذه الايه معارضه بايات اخرى مما دل على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانيه ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثه ولو شاء لهديكم اجمعين فى المعتزله حملوا المشيه فى هذه الايات وغيرها على مشيه القسر والالجاء وليس لانه خلاف الظاهر ويعتقد للمطلوب غير دلاله عليه الرابعه اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسه انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحيوه الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فمعتهم على الكفر واراد الله السادسه لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس المخلوقين لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعه اذا امرنا اذا اراد ما يقول للكفر فليكن فلو ان الاستدلال بهذه الايه بعيد جدا اذ ليس عامه للكاينات ولا داله على اراده المعاصى بل على انه اذا اراد الله شيئا كوية على اليسر وضد وعكس ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس مراد الله تعالى اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مرفوع بان المعنى اذا اراد ما يكونه فيحصل بالقطع له والاشياء والمعاصى على ارائهم وحكل ارائك على صح من هيئاه وفساد ما هم القواشن كثيرا ما سنذكره المقصد الرابع فى نقل راى الفلاسفه فى القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما فى هذا العالم الواقع تحت القمر فان المرض وان كان كثيرا فالصحه اكثر منه ولا كل الالم كثيرا واللذه اكثر منه فالموجود عندهم

منحصر

منحصر فى هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شئ منها موجودا ولما كان لقايل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور واشار الى جوابه بقوله لانه لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكليه لان ما يمكن برايته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا فى خيرات كثيره يلزمها شرور قليله بالقياس اليها وقطع النظر عما سوى الاثم له محال وهذا كان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا فى القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضروره وداخلا فى القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعله اى فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمه ترك المطر الذى حيوه العالم لئلا يتهدم به دور معدوده او لا يتالم به متلاحى فى البر او البحر ترشد كما الحد لان انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن والا سرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها ويريده تبعا لاراده سلامته من الهلاك فسلامه البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى يهلك لم يكن عاقلا ولا فاضلا ان يعد حكيما فاعلا لما فعله على ما ينبغى واعلم ان قضاء الله عند الاشاعره هو ارادته الازليه المتعلقه بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفه فالقضاء عباره عن خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء والمعتزله ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختياريه الصادره عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم المقصد الخامس الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اى ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن كفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه ولا حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اى حسن الاشياء وقبحها عايدا الى امر حقيقى حاصل فى الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضيه فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما فى النسخ من الحرمه الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمه وقالت المعتزله بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح فى نفسه اما لذاته واما لصفه لازمه واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثه وليس له ان يعكس القضيه من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه

من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولاً اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع لتشخيص المتنازع فيه
وتردد الاثبات والنفي على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال
والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال
وارتفاع شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات
في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا
وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي
اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم فهو [illegible] الاختلاف [illegible] انه اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما ان [illegible] ككون الجسم
الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا او الذم و
العقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب
في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله
تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي و
ذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه
وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما و[illegible]
ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك
بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان
حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما الكشف عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم
العقل بهما اما بضرورة او بنظر ثم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى اثبات صفة حقيقية توجب حسن الفعل
مطلقا اي الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا
بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون
الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي

الوصف

الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في الاعتبار ان الجبائية قول
الحسن والقبيح ما ليس للمتمكن من العلم بحاله ان يفعله [illegible] قيد المتمكن احترازا عن فعل الساهي والمجانين
فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي او عمن [illegible]
العهد بالاسلام والمعنى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من [illegible] فانه متمكن من العلم بالله [illegible]
[illegible] واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء [illegible]
التعريف المذكور للقبيح [illegible] احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وقيل
لانه لم يكن له ان يفعله [illegible] انه فعل [illegible] على صفة [illegible] استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان [illegible]
العالم به ان يفعله والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والخطاب [illegible]
واذا تصورت هذا التحرير نقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله
واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا [illegible]
ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر لان الفعل ح واجب و
الترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه
اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه ولا يكون اختياريا لان
الفعل الاختياري لا بد له من الرجحان فيه بمرجح وان توقف وجود الفعل منه على مرجح فلم يكن ذلك المرجح من
العبد والا لتعلق الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل وهو محال فوجب انتهاؤه الى غير العبد المرجح
الذي يتوقف عليه [illegible] الفعل والترك فاحتاج الى مرجح لو نقلنا الكلام اليه ويتسلسل [illegible]
الفعل على تقدير وجوده مع ذلك المرجح اضطراريا [illegible] القول وكون الفعل [illegible]
واضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين
بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل للعقل فيها واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية قال
قيل هذا ان [illegible] على كون العبد مجبورا [illegible] الضرورة اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان
له اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة [illegible]
وايضا فانه ان دل [illegible] افعاله والمعجزات والتعذيب [illegible]
[illegible] بان لم يتمكن من الترك [illegible] وان تمكن منه [illegible] توقف الفعل على مرجح الى آخر [illegible] النقض [illegible]

المذكور بأفعاله تعالى وأيضاً فإنه أي هذا الدليل لو تم يدل على نفي الحسن والقبح العقليين بل ينفي أيضاً الحسن والقبح الشرعيين المتفق عليهما
على ثبوت التكليف وإذا كان العبد مجبوراً لم يصح عليه تكليف لأنه تكليف بما لا يطاق وهو لا يجوز وإنهم وإن جوزوه
فلا يقولون بوقوعه وإنه لا يكون كل التكاليف كذلك أي تكليفاً بما لا يطاق فلزم من حكمكم والحاصل أن كون العبد مجبوراً
بناء على كونه مكلفاً فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع أنهما ثابتان عندكم فما يقتضي حكمكم بهما فما هو جوابكم
والظاهر أن تقال إنه نفي الشرعيين أيضاً لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية فإذا حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف
في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم أيضاً كون التكاليف بأسرها تكليفاً بما لا يطاق والقائل به أيضاً فالمرجح الذي
يتوقف عليه فعل العبد راجع إلى نفس اعتبار الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته وهذا السؤال مع كل
وما قبله إما نقض أو في حكمه قلنا أما الأول فإن الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بالقدرة
والاختيار وما يستلزمه إنما هو على نفي الثاني دون الأول فلا يكون مضاداً لما للضرورة وأما الثاني وهو النقض
بأفعال الباري فالمعتزلة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح أعني الاختياري لعامتي مقدمة التزامه السنة
إلى المعتزلة القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعل الإرادة إذا انضم إليها مرجح نسميه الداعي وبحيث لا نقول إنها فعل
الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع عندنا جائز والترجيح حكم الفعل عن كونه اختيارياً
كما تقول في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين فإذا لم تقل بهذه المقدمة لم ترد
علينا النقض بفعل الله تعالى وأيضاً على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا يمنع الدليل لعدم جريانه في فعله تعالى لأنا
نختار أنه متمكن من الترك فإن فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل
في المرجحات كما في فعل العبد إذ كان مرجحه حادثاً أعني إذا لا ترى الله حكم الصادر عنه حادثاً محتاجاً إلى
لمرجح فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادراً عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد
وإلى ما قررناه أشار بقوله المرجح فاعلية تعالى قديم هو إرادته وقدرته المستندان إلى ذاته إيجاباً وتعلقهما
بالفعل في وقت مخصوص فإن قلت مع ذلك المرجح القديم إن وجب الفعل أي الاختيار والإيجاب إن لم يصدر
معه الفعل بل جاز ولا يصدر لزم فيكون الاتفاقي كما في العبد قلت لنا أن نختار الوجوب ولا نحذور لأن المرجح
الموجب له إرادته المستندة إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فإنها مستندة إلى غيره فإذا كان موجباً لم يتخير
فيه قطعاً وقد مر هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب فلا حاجة لكن للمرجح القديم إلى
مرجح لم حتى يتسلسل إذ المحتاج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان بخلاف مرجح فاعلية العبد
فإنه حادث محتاج إلى مؤثر فإن كان من العبد تسلسل وإن كان من غيره كان هو مجبوراً في فعله وأما

الثالث

الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي بأن يكون قدرة الفاعل قبل
بل أن يكون الفعل مما هو معلوم وعادة أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في
الواجب العقلي عندكم إذ لا مدخل فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعيين وأما الرابع وهو الحل
المتقوم من دليلنا على كون العبد مجبوراً ومضطراً أن العبد مستقل بإيجاد فعله من غير داعٍ والاختيار من
على ذلك الداعي وبوجب الفعل بحصل أي ذلك الداعي مرجحاً ينتهي عليه لا محالة الله تعالى إيانا ووقيناه أي
أي علم استقلاله بهذا المعنى في كل كان في علم الحكم بالحسن والقبح عقلاً إذ لا وهو أن يعود إلى الله الفعل
في العبد كما قال الشيخ وهو أن يوجد ما يحدث الفعل عنده كما قاله النقض تصحيحاً له كلام من حق كونه من حكم الفعل
بالحسن والقبح عند الخصم فإذا كان داعية إلى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله تعالى قد لزم مطلقاً في الثاني
من الوجهين وأما ما يستهض حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتياً أي لذاته أو لصفته لازمة للذات لما تخلف
القبح عنه لأن ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول ولا يتغير عن الذات وهو ظاهر واللازم باطل
فإنه أي الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب حينئذ لأنه دفع للظالم عن المطلوب ويلزم
تاركه قطعاً بعد الصدق والكذب بغاية الحسن ولذا لم يحسن ... أن لا يتيقن النقل ... لا يتغير إلى
الحسن والواجب هو العصمة والنجاة وإنما يحصلان بمجموع الكذب إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد
الإخبار أو بقصد بكلام محتمل يفطن به العقل على التورية فلا يكون كذباً في نفس الأمر ومنهم من قيل
أي في المعاريض مندوحة عن الكذب وأما نقص الكذب للنفع كان الأمر فيه قبيحاً إلا إنا نقول
إنه يضيق على السائل على في السؤال بحيث لا يمكنه علم القصد والتعريض ولو ضيق عليه بكل القصد في ساير المعام
على علم القصد بالكلية أو على مقدمات شيء كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الإخبار ولا يكون شيء منها كذباً
إذا كان الأمر ويمكن أن يقرر فيه من الحذف والزيادة ما يصير صادقاً وإذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق
لأنه إعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتياً وكذا الحال في ساير الأفعال وللأصحاب في إبطال الحسن
والقبح العقليين مسالك ضعيفة يذكرها ويشير إلى وجه ضعفها أحدها من قال لأكذبن غداً فإذا جاء الغد
فلا يخلو إما أن يحسن فليس الكذب قبيحاً لذاته وإما قبيح فتركه حسن مع أنه أي تركه مستلزم لكذبه فيما قال أمس ومستلزم
القبيح قبيح فيلزم أن يكون هذا الترك حسناً وقبيحاً معاً وهو باطل فيبطل الأول وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتياً
لأنا نقول إنه حسن وهو المطلوب قلنا لأنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة
الحسن والقبح فيه وإنه غير ممتنع فيكون مثل الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو عليه حسناً ومن
حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحاً ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات

فلا ينهض هذا المسلك حجة كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه ان يقال لم لا يجوز ان يتخلف القبح عن الكذب بل هو
قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد بينهما كذلك او نقول
قبحه اي قبح كلامه في الغد مطلقا لانه فيه اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا او
نقول الحسن كالظلم الصادق فيما نحن فيه انما الحسن اذا لم يستلزم القبيح وان حسن بان انقلب الحسن الى القبيح انما هو
على القول بالوجوه والاعتبارات فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذهب المعتزلة كلها
الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار لم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته او لصفة لازمة
كون زيد في الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار و
الثاني لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا فلا يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط
لا يجوز ان يكون عدميا الثالث قبحه اي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل جزء منه فكل حرف
كلام كاذب المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر وان
قام بالمجموع فلا وجود له لان اجزاءه اي ترتيب الحروف وبعض المتعلم منها عند المتاخر واذ لم يكن للمجموع وجود
فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية والمتصف بالصفة نفس القبح بل هو قائم بكل حرف
او بمجموعها واما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروف
او للآحاد منها والاول باطل لان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية للوجود لان المقتضي له لا بد ان يكون
ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل ايضا لان مقتضي القبح الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف
والا كان كل حرف خبرا وهو محال قلنا هو اي القبح من صفات النفي لا من صفات المعنى فلا يستدعي
صفة تكون هي محلا لها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة
بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدي واما على تقرير الكتاب فيقال السائل يلزم من كون القبح
ذاتيا اي مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمنع وقوعه صفة لا وعلى تقرير ان المعنى
ذات الشيء اتصافه بحيث اعتبار يستحق الحكم بها عنه او نقول القبح بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه
فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او نقول القبح بالمجموع لكونه كاذبا كما هو الحكم فيه وهو قول ابي الحسين في قيام القبح به
السابع كونه اي الفعل قبيحا ليس بعيد ذاته والا لا جرم انها لصفة عادية بل لا علمها وانه يجوز
لانه يقتضي اللاقبح العام بالمعدوم فيلزم قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا
وقد سبق الكلام على مقدماته فان نقض العدمي الخ لم يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق
دون الوجود وايضا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض اطلاقا لم يقم عليه دليل كما عرفت في المعاصة

بالامكان

بالامكان في الحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما
اعتباريين الخامس ان القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان القبح حاصل قبل وجود
لم يكن كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان معنى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا
لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبل الفعل بل بحكم العقل باتصافه بالقبح ومما يقتضيه ان حصل
وهذا الحكم المانع من فعله والاقدام عليه لا لاتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم يقولون ان
الذوات بانها متقررة في الازل فيصح على مذهبهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم لم يعتبر له في المسلك بعدان
حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس [illegible] يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار
والتعذيب ونحو الانسان بغير حق وكذا يحكمون بحسن العدل والصدق النافع والاحسان وعصمة الانبياء من
انواع الايذاء وليس حكم الجزم منهم بالقبح والحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين
اصلا كالبراهمة ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرنا الحكم بل
الامم قاطبة مطبقون عليه والجواب ان ذلك اي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملاءمة
والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه
ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من حصل
له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا ومن اشرف على الهلاك وهو
قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستوفى ذلك طوقه ولم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان
طفلا او مجنونا وليس ثم من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جلب نفع او دفع ضر بل العاين رقة يتعب
شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه والجواب اما عن الصدق فلانه
قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء لحقه تغير
الصدق وملاءمته لتلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما عن الانقاذ فلان لرقة الجنسية المجبولة
في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره
فيجره ذلك الى استحسانه من غيره [illegible] واما الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء
كما اقتضاه مذهبكم من ان القبيح انما يستند الى النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لم يقبح منه الكذب
وح لكل ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن عن تمييز
النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وبعثة الرسل وانه باطل اجماعا وحسن منه ايضا خلق المعجز
على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة الجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا

لعين [?] قبح العقل حتى يلزم من اشتراط قبحه ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر ولعلم
منه في مباحث كونه تع متكلما ولا المعجز على صدق المدعي عادية ولا يتوقف على امتناع الكذب لما في سائر
العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فيجب تخلف الصدق عن ظهور المعجز على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه لما تلزم
البيان من سياتي وبانهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح
على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس وتعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام
وانتم لا تقولون به قلنا استناد العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المتنازع فيه في شيء كما مر ان الصلاح والفساد
راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع انه على نحو عادة الله تع في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم
تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم الحكم لا لغاية ردا على ابطال قولهم
على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر ثمار النظر من الموقع الاول تفريعا على ان الحكم بالحسن والقبح
هو الشرع دون العقل تبين انه لا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا
ما لا يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه
على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل
شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا حكم فيه قبل الشرع
بحكم خاص تفصيلي في كل فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تفصيلية واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة
والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد دون الغائب
الجواب الفرق تضرر الشاهد دون الغائب واضاحة التصرف في ملكه مستفادة من الشرع دليل الاباحة جهتان
احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بحائط الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل
ثبت بالشرع وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما الحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة
بانهما انه تع خلق العبد وخلق الشهوة فيه بمعنى الملائمة وخلق المشتهى من الثمار المطبوعة وغيرها فالحكمة تقتضي
اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف
لينتفع به عطشته المهلك اي فكيف العقل يحكم بمنع الكريم الذي لا يمن منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه
ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وعدمه منقوض بما لو خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فقد يفسر
بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع منه فمباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا الا انه
وكلا منافيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يعلل هذا التفسير بعدم العلم بالحكم
لا لتوقف الا انه لا بد من توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي بما ان حظر او اباحة لكنا نعلم وهذا

امثل

امثل من التفسير الاول المبني على نفي التكليف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا ينافي الادلة اذ قد تبين
بطلانها بل يحكم الدليل على احد الحكمين بعينه. المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجمعوا اجماعا
مركبا على ان الله تع لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه
فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله
وهذا الخلاف مبني على الحكم المتفق عليه فرع المسئلة المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ الحاكم بالقبح
منه ثم الواجب عليه الا العقل ثم جعله حاكما بالحسن والقبح فالقبيح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه
نحو ولما ابطلنا حكمه وبينا فيما تقدم انه الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء بناء على اصلهم امور اوجبوها عليه
منها وابطلها بوجه مخصوص بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل
الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة
ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فنقول لهم مثل الدليل الذي تمسكتم به في وجوب
اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله بل نحكم بعدمه فلا يكون واجبا
عليه الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به ظلم
وهو ممتنع عليه تع واذا كان تركه ممتنعا كان الاثابة واجبا ولان التكليف اما لغرض فانه خلافه قبيح [?] عبث
بالنسبة الى الحكيم تع واما الغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه منتف بالحظ
واما في الآخرة وهو اما اضرار وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم وهو اما نفعه وهو المطلوب
لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فنقول لم الطاعة التي كلف بها لا تكافئ النعم السابقة
لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذكر الا مثل من تقابل ثم الملك عليه بما لا يحصره
بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فيختار انه لا لغرض ولا
كما حكي عن [illegible] كالمؤمن كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب
بل هو بفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار العالم بتلك الامور العقاب على المعصية فرعنها فان
في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه
اي في تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تع ركب فيهم شهوة القبائح
فلو لم يحتم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل يجوز ترك العقاب لكان
ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله

فيقال لهم العفو حسن والاسقاط افضل فكيف لا يكون امتناعه بالعفو وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان
المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العفو مدفوع بان مجرد جواز العفو لا
يعني ليس ظنهم من ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك لو كان ظن العقاب راجحا على
تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه
على تقدير انابته الى عكس صدور طاعته لا ينافيهما السوال الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد
في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق فمع انه مخلوق فكم من نوع
في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه [illegible] على منع الفاعل [illegible]
بوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لاستاده ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة
واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المومن قال الجبائي يقول
اعلم انك لو عمرت لفسقت وفعلت ما يدخلك النار فقال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار
كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان
هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل هو بابطال قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه
الخامس من تلك الامور العوض على الآلام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد
لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع جزاء فان كان الالم من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر
فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا للالم وان لم يكن له حسنات وجب على الله [illegible]
على الالم او تعويضه من عنده بما يوازي الالم اي لا ينقص عن الالم فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه وهم
بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال اختلافات
ركيكة شاهدة بفساده اي بفساد الاصل الاول قال طائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض
في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم يجب ان يكون في الآخرة لوجوب
دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الالم عوضا آخر ويتسلسل ومنهم من جوز انقطاعه
الثاني هل يدوم اللذة المنذور لها عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل
الاختلاف وقد عرفت وجهه الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب او لا فمن قال بالاحباط
تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الذنب والكفر
والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف

وكل منهم يوفي الجزء الساقط على الاوقات كيلا يظهر لهم انقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا
للالم ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على تقدير جوازه هل يحسن الالم لمجرد العوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء
على طريق التفضل محالا على الحكيم السادس على المنع هل يعلم العوض عوضا [illegible]
ذلك الالم [illegible] عن القبيح [illegible] جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا [illegible]
تجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض لطفا وسواء يكون لطفا اجرا
او لغيره وقيد العوض [illegible] صح جواز العوض في الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل تحمل
ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي جواز الطائفة من جواز التفضل جوز الالم لمجرد
التعويض كالجبائي وابي الحسين [illegible] المعتزلة والمجوزين لم يجوزوا الالام الا بشرط التعويض واعتبار
العبرة بذلك الالم وكونها لطفا في زجر غاو عن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز الالام بمحض الاعتبار
من غير عوض وذهب ابو هاشم الى ان الالم لا يحسن لمجرد العوض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا
علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض [illegible] مطابقته لما في الكتاب السابع هل البهائم يعوض عما يلحقها من الآلام
والمشاق مثل ذبحها وطيرانها عن امثالها التي لا يعاقب مثلها او لا يعوض فان عوضت فهل ذلك التعويض في
الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل يعوض في الجنة او في غيرها وان كانت في الجنة فهل يخلق فيها عقل
يعقل به انه جزاؤه وانه دائم غير منقطع [illegible] اختلافاتهم على ان منهم من الحق الالم البهائم والصبيان
[illegible] من الايلام حصولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع في تكليف ما لا يطاق
جائز عندنا لما قد مر انه لا يجب عليه شي ولا يقبح منه شي اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى
اقاصي البلاد والعبد الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان ذلك من الجماد الذي
لا يشك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته
او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين
بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف به جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي
بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين
ضرورة وايضا فانه يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فجواز التكليف به فرع تصوره
وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره [illegible] الا ان
الطالب للتصور [illegible] او المطلوب على الوجه الذي يتعلق به طلبه [illegible]

الوقوع والثبوت منتف عنا اى الممتنع لنفسه مفهوم منه فانه يستحيل تصوره ما انا وذلك ما هيته من حيث هي
تقتضى انتفاؤه وتصور الشى على خلاف ما تقتضيه ذاته لا لذاته لا يكون تصورا له بل لشى اخر يمكن ان يصدق الزوجية
لنفس الزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى
انه ليس لنا شى موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى انه يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد
والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وكذلك اى تصوره على احد الوجهين الحكم عليه بحيث لا يتصور لانه غير
تصور وقوعه وثبوته ولا يستلزم لصحيح ان يثبت به اى بتصوره كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم ولعله
معنى قوله اى الحكم بشمول العلم بالمستحيل على الاطلاق كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال المحال
لا يعلم اى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من ان ما لا يطاق اى لا يتعلق به القدرة الحادثة
عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفسه مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة
لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا يكون بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به
كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اى التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء وبقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبما ذكرناه من التفصيل وتحرير المسائل
فيه تعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ابطال الحسن والقبح يكون مما نحن فيه المتنافى نصب
للادلة فى غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولعل الى تمسكوا ما ذكروه من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع
تصوره وان بعضنا قالوا بوقوع تصوره وتسويه بما منع لا يجوزونه **المقصد الثامن** ان افعال
الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشى من الاغراض
والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب
تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا فالنافى ابطال هذا
بعد ما بيناه من انه لا يجب عليه تعالى شى ولا يقبح منه شى ان يكون فعله معللا بغرض لا يعين منه شى فلا يمتنع ان يخلو افعاله
تعالى عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهب معا اى وجوب التعليل ووقوعه
تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى معللا لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان مستكملا الا انه
مستكمل بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده
وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه
عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال
فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض لا يكون عائدا

الى

الفاعل فلا يلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره ولا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض
ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك منه تعالى محال لتعاليه عن التضرر
والانتفاع فتعين انه يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم
ولا محذور فى ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام
لانه تعالى يستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له والا اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا
او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضرورى بذلك بل نقول لنا كلام على وجوب تعليل افعاله
تعالى بمنافع العباد واما نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا للغير ضرورة
بانتهما اى بانتفاء النفعين ثانيهما اى الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اذ يكون للفعل
مدخل فى وجوده وهذا مما لا يتصور فى افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف
فلا يكون شى من الكائنات الا صادرا عنه ابتداء بلا واسطة لا غرضا للفعل
اوله مدخل فى وجوده بحسب الحصول الشى الذى لا يصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض
من افعاله او اثاره غرضا اولى من البعض الاخر اذ لا مدخل لشى منها فى وجود الاخر على تقدير استنادها
باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض اخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل افعاله اصلا وايضا
اذا عللت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود فى نفسه والا تسلسلت الاغراض
الى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الا امر غرض مقصود فى نفسه لغرض اخر لا خلاف فيه وفى اجارة ذلك
بطل القول بوجوب التعليل اذ يؤدى الى انتهاء افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذى كان مقصودا فى نفسه وقد تعالى ان
الغرض لو فرض مغايرا للذات بل كعينه مغاير الاعتباري احتجوا اى المعتزلة على وجوب الغرض فى افعاله تعالى
بان الفعل الخالى عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه وبتعاليه عنه فلا بد
اذن فى فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا الى قولهم ان ارادتم بالعبث ما لا غرض فيه
الافعال لعله في المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى الا غرض فيه اصلا والكم
ممنوعة وبعد ما فرغ بالعبث فلا حلاكم لنا وان اردتم بالعبث امرا اخر فلا بد لكم ان الامر الثانى
اى تصويره لكن اللازم الاخص حى يعم ويصور ثم لا بد بيان تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير
خلوه من الغرض ثم الى الاخر بالتمام الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الاخر على الله
سبحانه حتى يتم مطلوبكم وقد يعارض الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى
محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية

لها علية فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا
مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله
تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية تنبيه اذا قيل لهم ما ... وحكمته
الغرض من التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا
الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اي منفعة
دائمة اي مقرونة بتعظيم واكرام وحصول التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى ان السلطان لو قام
بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واعطاء للفقير وتعظيما
لدعي ساحة الهوان بالكلية لكنه من قبل ... وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل اناملة
استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الاراء فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده
منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين لم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق
كلفهم ما يستحقون به ... قلنا لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز
عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به كما يتفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا
... خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي نفعا وان
سلم قبحه من الله ايضا فيمكن التعريض له اي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا
مساويا له الا ترى ان التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس لكثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام
وكذا الكلمة المنجية لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او ... حد ... عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب
ما يزيد على ثواب كثير من العبادات ... افضل العبادات احمزها اي اشقها
فذلك عند التساوي في المصالح ولا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة
واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا من الغرض ثم انه اي ما ذكرتم من
ان التكليف لغرض التعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحق عذابا
ومن ثم قلنا اي التعريض للثواب ... التعريض للعذاب بل ... الثاني اكثر من الاول لان الكفرة
للكفرة والفسقة واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان يكون غرضا للحكيم العالم باحوال
الاشياء كلها الا ان ... بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف **المرصد**
السابع في اسماء الله تعالى وهو منتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد **المقصد الاول** الاسم غير التسمية لانها تخصيص
الاسم ووضعه للشيء ... اي تخصيص الاسم بشيء مغاير له اي للاسم كما تشهد به البديهة وايضا التسمية

فعل

فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك فذهب بعضهم الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة التي هي
الاسماء كاسد وعليك و... المصنف وما اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره والاصل على
انه ليس النزاع في لفظ ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد
بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه
فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم
علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها اي
تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه ان الى
الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر وكذا الخالق الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء
على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس
المدلول ثم اختلفوا فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى
وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الذات الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين المسمى
والذات ومنها ما هو غيره كالخالق فان المسمى ذاته والاسم ... ومنها ما لا هو ولا غيره وذهبت المعتزلة الى
ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان
لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان
النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظ اس م وانه يطلق على الالفاظ فيكون الاسم غير التسمية بالمعنى المذكور
لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى و... الاسماء والافعال
والحروف وفي قوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اي مسماه وقول لبيد الى الحول ثم اسم السلام عليكما لكن هذا
بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه
التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما ... فيهما متغايران قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو
عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير
المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن
الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا
ما عندي في هذه المسئلة **المقصد الثاني** في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الله
اما ان يكون المسمى ذات الشيء من حيث هو او مع ... او وصفها الخارجي او مع الفعل الصادر عنه فهذه
هي اقسام الاسم ... لا ... اما الماخوذ من الذات فنقول ايها

ولا يكلما قبله ممن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوّز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب إلى امتناع
تعقلها لم يجوّز إلا أسماء مأخوذة من خارج لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه فإذا لم يمكن أن يعقل
ويفهم فلا يتصور اسم بإزائه وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه إذ يجوز أن يعقل
ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا
للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر أن لفظ الله اسم موضوع للذات من غير اعتبار معنى فيه وأما
المأخوذ من الجزء كالجسم للإنسان مثلا فمحال عليه تعالى لما بينا من امتناع التركيب فلا يتصور إرادته
تعالى حتى يطلق اسمه عليه وأما المأخوذ من الوصف الخارج عن الذات الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى ثم هذا الوصف
قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون إضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس وأما المأخوذ من
~~الجزء كالجسم للإنسان مثلا فمحال عليه لما بينا من الوجود الذاتي ... التركيب فلا يتصور إرادته~~ الفعل
فجائز في حقه تعالى أيضا فهذه الأقسام المذكورة للاسم من أقسامه البسيطة وقد يتركب بعضها مع الآخر ويستعلم
أمثلتها فيما بعده

المقصد الثالث تسميته تعالى بالأسماء توقيفية أي يتوقف إطلاقها
على الإذن فيه وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من
الصفات والأفعال فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنها إذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية
أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد وكذا
الحال في الأفعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف
إذا لم يكن إطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها
علم تسبقه غفلة ولفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا
لفظ العاقل لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وإنما يتصور هذا المعنى
فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع
فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لأن الطب قد يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من
الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم
حتى يصح الإطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار
وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل
بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع والذي ورد به التوقيف المشهور تسعة وتسعون
اسما فقد ورد في الصحيحين أن لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدة من أحصاها

دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الأسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وأما ما في المشهور أنه ورد
التوقيف بغيرها أما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والأعلى والأكرم
وأحسن الخالقين وأرحم الراحمين وذي الطول والقوة وذي المعارج إلى غير ذلك وأما في الحديث فكالحنّان
والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالقائم والقديم والوتر
والشديد والكافي وغيرها وإحصاؤها إما حفظها لأنه إنما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا
وأما ضبطها حصرا وتعدادا أو علما أو عملا بمقتضاها فليحصها إحصاء طمعا في دخول الجنة
منها الله وهو اسم خاص لذاته لا يوصف به غيره أي لا يطلق على غيره أصلا قيل هو علم جامد لا اشتقاق
له وهو أحد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي
وقيل هو مشتق وأصله الإله حذفت الهمزة تعليلا وأدغم اللام وهو من أله بفتح اللام أي عبد والمراد
بقوله أي عُبِد وقيل الإله مأخوذ من الوله وهو الحيرة وموضعهما صفة إضافية هي كونه معبودا للخلائق
ومحلا للعقول وقيل معنى الإله هو القادر على الخلق مرجعه إلى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الإله إلا له
وقيل من لا يصح التكليف إلا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح أن لفظ الله على تقدير
كونها في الأصل صفة فقد غلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان
والنديم أي مريد الإنعام على الخلق فمرجعهما صفة الإرادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فمرجعهما
صفة فعلية الملك أي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل أي ... إذ لا إله فمرجعه صفة فعلية سلبية
وقيل معناه التام القدرة فصفة القدرة مرجعه القدوس أي المبرأ عن المعايب وقيل هو الذي
لا يدركه الأوهام والأبصار فصفة سلبية على الوجهين السلام هو ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته
وصفاته وأفعاله فصفة سلبية وقيل معناه ... السلامة أي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد
فعلية وقيل المسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق لنفسه
فيما أخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو ولرسله فيما أخبروا به وبلغوه عنه إما بالقول
نحو قوله تعالى محمد رسول الله فصفة كلامية أو بخلق المعجزات الدالة على صدق الرسل وخلق العالم على النظام
المشاهد الدال على الوحدانية فعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الأكبر إما بفعله
والنجاة الأمن والطمأنينة فيهم فمرجعه صفة فعلية أو بإخباره إياهم بالأمن فذلك صفة كلامية
المهيمن أي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فمرجعه إلى صفة العلم وأخرى بالتصديق بالقول فمرجعه
إلى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الأمين أي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو معطي الحق ...

معناه العزيز وقيل معناه لا ارك ولا اثم وقيل الحط عن منزلته وتعزز من منه الذي لا يناله والذي
لا يخالف امره الذي لا يحوم بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشي يعز
بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلاد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة
سلبية وقيل العزيز من الاكبر وهذا على تقدير المعاملين يرجع الى صفة فعلية من التعزيز او الاثابة
وقيل القاهر والقدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من غلب سلب الجبار الذي
الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلح وقيل من
الجبر بمعنى الاكراه تعالى جبر السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحكم على ما يريد
على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه تعالى عن ان تناله يد الافكار او يحيط به ادراك
الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي عن ان تنال اعلاها فيرجع الى صفة اضافية مع سلبية
وقيل لا مبالي بما كان فما لم يكن وقد يعبر عنه بانه الذي لا يعتني بما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فيرجع
الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم بمكان الفعل عن ابن عباس رض فيرجع الى المصنف العظيم بقوله اي المتنزه عن
صفات النقص فيرجع صفة سلبية وقيل الذي نفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات
السلبية والثبوتية معا المتكبر يقال معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي
يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كان هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا في
التصور ولكن على الاطلاق الا هو فان كان تكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ
معناهما واحد اي المخترع للاشياء والمصور المخصص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتناسقة
فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى
الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد
على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقاش
فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب
ويزينها اكمل تزيين الغفار اي الستير لانه العفو عن عبده بسترها فهو راجع الى صفة الارادة ويحتاج الى
من العفو بمعنى الستر القهار الغالب الذي لا يغلب فيرجع صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون
صفة فعلية الرزاق خالق الارزاق والمرزوقين فيستر من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات
الفعل الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح اي النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات
الفعلية وقيل الحاكم وهو اي الحكم اما بالاختبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع

الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشهور في الفصاحة ويسمى الحكم ومنه قوله تع ربنا افتح بيننا
وبين قومنا بالحق اي احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهي حديدته المانعة من جماح الدابة
فهو صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المحصل الباسط المحسن بالتوسعة في العطية
الخافض رافع البليه من الخفض وهو الحط والضرع الرافع المعطي المبارك المعز المعطي العزة وفي نسخ اللغات
معطي القوة وكل اسمائه المرجعة لحط المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما مما سبق
الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العدل
لا يصدر منه ما يقبح فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف بالطف بعباده من حيث لا يعلمون والتلطف وقيل
العالم بالخفيات وعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه العليم فهو صفة علمية وقيل الخبير
فصفة كالاسمية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة قيل فهو المقدر فيرجع الى السلب العظيم وقد مر معناه الغفور الغفار
الغفور كالغفار بلا فرق الرحمن الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان جزاء الشي يسمى باسمه وقيل معناه
المثني على من اطاعه فيكون صفة كالاسمية العلي الكبير مما كالمتكبر في المعنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي
هو ضد السهو والنسيان فمرجعه العلم وقيل لا يشغله شي عن شي فمرجعه صفة سلبية وقيل الحفيظ حافظ
الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين
الى الفعل معناه الشهيد هو العالم بالغائب والحاضر كما سياتي في نفسه فيرجع الى العلم وقيل المعطي
فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي بخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان
واحسبني اي اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب باحصاء المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة
كالاسمية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم ذو الجود المقتدر على الجود فمرجعهما
الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل
بمعنى الرقيب الحفيظ وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشي حتى لا يغفل
عنه اصلا ولا حظه ملاحظة دائمة لازمة لو عرفه الممنوع عن ذلك الشي لما اقدم عليه فكانه يرجع
الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن القناول المجيب
الادعية الواسع هو الذي وسع وجوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات ولا يشغله
شان عن شان الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل
الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير وحسن التقدير الودود المودود من الود وهو
المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اي يود نياده

على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم القيمة الشهيد العالم بالغايب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اى الاعتراف وجحده الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه حال كل عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المتين قال الآمدي معناه نهاية في القدرة يعني ليس قدرته لا تقاس وفي عبارة الكتاب نهاية في القدرة والاستعلاء بكون بمعنى والاظهر ان ساحات المبالغة من بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اى كانت غير متناهية الولي الحافظ للولاية اى النصرة فمعناه الناصر وقيل متولي الامور والقائم بها الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المثنى على كل معدود من حيث ... وقيل القادر ومنه علم ان تحصوا اى لن تطيقوه المبدي المتفضل بابتداء النعم المعيد لجميع الخلق بعد هلاكه المحيي خالق الحيوة المميت خالق الموت الحي ظاهر ... القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية وقيل الموجد للمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية الواجد الغني اى الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية الاحد ... اى عالم بكل ما سبق وما ... من انه لا شريك له شيء من ماهيته صفات كمالية وقيل يرون الواحد بدل الاحد ... متعال من ادوى الذات اى لا تركيب فيه وواحد في الصفات اى لا شبيه له فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحكيم اى الذي لا يتنوع ولا يتعلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي الاوحد وقيل الذي هو المسئول الذي يصمد اليه ... بقضاء الحوائج وعلى التقديرين صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اى المصمت فلا ابعد له من الباقي حاصله نفي التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر لا يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال اى انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى غلبه الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا يدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعلي مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي لسيئات والموثر لا ثارها من صحايف الاعمال الرؤف المريد للتخفيف على العبيد مالك الملك يتصرف فيه وفي مخلوقاته كما يريد ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اى عدل

وقسط

وقسطا اى جار الجامع اى المجموع يوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن لا حوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي لخلق الهداية للمؤمنين البديع اى المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل من لا نظير له في نفسه لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العادل وقيل المرشد الى سبل الخير الصبور الحليم وهذه تسع وتسعون من الاسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة نسأل الله بحق كلها ان يفتح علينا ابواب الخير ويحقق لنا دلائل وبرحمته وكرمه انه هو العفو الرحيم ثم ان المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه وما احال الاستقصاء فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها تعالى ... فيها من المعاني الجليلة والاقوال المتفاوتة

الموقف السادس في السمعيات

اى في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الاعمال والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة بل في معظمها في الامور التي ذكرناها واحد منها في الامامة ليس من العقائد الاصلية كما ستعرفه وسائر الخواتمها

المرصد الاول في النبوات

وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي فقيل هو المنبئ وسمعه من النبأ فهو مهموز لكنه خفف وادغم وهذا المعنى حاصل لمن اتصف بهذا الاسم لانه انبأ عن الله تعالى وقيل مشتق من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اى في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اى النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستبعد هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لامكانة ولها مناسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما كان وما سيكون في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فيحصل للنفس الناطقة بها اى بتلك

المجردات اتصالا معنويا ويحدث لها بواسطة الجنبة وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي ترتسم فيها من تلك الصور ما استعدت [illegible] فيها المرآة يحاذي بها مرآة اخرى فيها تنعكس منها الى الاولى ما يقابلها
ويوتوا اي يدل على جواز ما قلنا من ان يكون للنفس بعض قوة بهذه المرتبة ما نرى النفوس اي روية النفوس
البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا
الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة [illegible] زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا
الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا كيف يستكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد لكل منهم قلت
سواء علة لرياضة بانواع المجاهدات او من صار وللمنع عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او يوم سطع
به لعصا ساتة الطبعية وان مثلا رقد يطلعون على مغيبات يخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب
بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين فلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا
منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي
الاطلاع على البعض لا يختص اي بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز
النبي عن غيره ثم تقول اطلاق ذلك اي الاطلاع المختص بالنبي على اطلاق النفوس صفاء جوهرها وكدورة
شدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملا الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو
مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية يوجب الاشتراك في الاحكام وكقول ايضا بانه في المنام من الاتصال
بالمبادي بعلة الحس واشتغالها بما فيه من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد الا ظنا ضعيفا
ومنها اي من تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر
مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى والحاد ما يخلو بحسب
ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان ومع ذلك تصوراتها
موثرة في المواد البدنية كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب
مما ينشؤ على ترتيب اللقي وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية العليلة العرض بتصور السقوط
وان لم يسقط في غيرها اي المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها موثرة
في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يتعدى نفس النبي بحيث ينقاد له هيولى العنصر فيوثر فيها ارادته
وتصوراته حتى يحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب
مدن فاسقة وبالجملة يتصرف في نفسه العنصر بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل
آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور [illegible] في النبي وتشاهد

الخارقة العجيبة

مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من العلماء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات
النفس وارادتها موثرة في الابدان بناء على نفي تأثير النفوس في الاجسام [illegible] بطلانه بما
سلف من ان لا موثر في الوجود الا الله سبحانه والمعارف [illegible] المعجزات [illegible] وبين المتصورات والارادات
النفسية لا يعطيه اي لا يدل على كونها موثرة فيه لجواز ان [illegible] الجمهور بطريق العادة مع انه اي الظهور للامور
العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم [illegible] غيره ومنها ان يرى الملائكة مصورة بصور
محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان [illegible] له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة
اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة
انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت بعقله شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات وتنتقش
في الحس المشترك على هيئة اشخاص المحسوسات فيسمع خطابها وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة
اي صفة راسخة للنبي فيحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة باذنى توجه منه قلنا هذا
الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس معتقداتهم وتستر عن شناعة نفي الملائكة
نفيا كما هو ذلك لانهم لا يقولون بملك يرى بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة بالاجرام الافلاك
وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملا الاعلى والكلام ايضا عندهم [illegible] اجسام
اذا الحروف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات فما ذاك
تما ما ذكروه في الخاطية الثالثة الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود
له في الخارج على ما صرحوا به وقد وافقوا هو نفسه فلا يتسق ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية
ولو كان احد يا آبا هيام [illegible] مما يوافق المصلحة وينتظم الفطرة [illegible] اتفاق من العقلاء لكنه يكون
نبيا من كان زاعما ونبيه من ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعا وربما كانوا يدعون الله المعقول الصاهد
كما مضى ثم انهم قالوا من خصائص النبي الخاصة التي الفاكر النفوس البشرية المجبلية يطوعها مع غلبة عليه
من الآباء عن الانقياد التام لها مرا وباطنا سببا للنزاع الى ان الشريعة التي بها تتم التعاون الضروري
لنوع الانسان واما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه
من ماكل وملبس ومسكن ونحو ذلك مما ينشأ من المعاملات مما لا يمكن ان يحصل كل واحد الا من قبل معاملة
الآخر والمعاوضات من ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه من عمله الآخر اذ لو تفرد
انسان وحده لم يتيسر له المعيشة بل لا بد من ان يكون مع اخوان من نوعه حتى يحصل هذا الآلة
ويطحن ذاك وهذا يزرع لهما والآخر لغيرهما اذا اجتمعوا على هذا الوجه صارا قويا ولذلك قيل الانسان

الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان
بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم والانسان بعوله ولولا انه يرجع تعاولها الخاص والعام
لاشرائب كل نفس اي مدت عنقها الى ما بيد غيره وطمح اي ارتفع نظر كل الى ما عنده لانه يحصل بسببهم
التنازع واحى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف والتقاتل والتفاني ويشمل البابين
الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختل امر النظام في المعاش والمعاد فوجب الطبيعة وجود الموصوف
بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الالات اللائقة وهدى كل واحد منه الى ما فيه بقاؤه
وبه قوامه سيما الانسان فان العناية في الاعطاء والهداية اكثر واوفر من الانواع الحيوانية بحصول ما على اله
من تلك الانواع وسنذكر وجود من اتصف بالخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة
ودفع المضار الشديدة فالقوى الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل ان وجود النبي سبب للنظام في المعاد والمعاش
فيجب ذلك من العناية الالهية المقتضية لان يحصل الانتظام في مخلوقاته وهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء

المقصد الثاني في حقيقة المعجز وهي في الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق من
ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها وجهة دلالتها على صدق مدعي الرسالة
البحث الاول في شرائطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك كما سنذكر وانما اشترط
ذلك لان التصديق منه اي من الله تعالى لا يحصل بالتيه قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التروك مثل ما
اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع اليد على الرأس ففعل وعجزوا فانه
معجز دال على صدقه ولا فعل لله تعالى فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه بل هو عدم
صرف ومن جعل الترك وجوديا اعتقاد انه الكف خلافه لعدم الحاجة اليه فان الشرط عنده كون المعجز من فعل الله
وفي كلام الامدي ان المعجز ان كان عدميا كما تصح عندنا فالمعجز هنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان عدميا
كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان
يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز هو امر الله منزلة التصديق بالقول كما سياتي ومالا يكون
خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة
غيره اياه في ذلك حتى الكاذب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا
له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى وليس بشيء لان اقداره مع علمه وقدرته
غيره عادة معجز قال الامدي ومثل هذا منصوص كون المعجز مقدورا للرسول ام لا اختلف الائمة فيه فذهب بعضهم
الى ان المعجز فيما ذكرناه من المثالين هو الحركة بالصعود والمشي لكونهما مقدورة له لكن الله فيه القدرة عليهما انما

المعجز

المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب اخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة
من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا
يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته كما هو شأن جميع الاعجاز الرابع
ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له ومثل شرط التصديق بالتحدي وطلب المعارضة
كما ذهب اليه بعضهم والحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له ان كنت نبيا فاظهر
معجزا فيفعل بان فعل الله فاظهره ويكون ظهوره دليلا على صدقه وبان الامر لم يصرح بالتحدي الخامس
ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فيفعل خارقا اخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم
نزوله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق
هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال
معجزتي احيي هذا الميت فاحياه فكذبه فيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز
احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه
ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه عن كونه
معجزا انما هو اذا عاش بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الامدي لا اعرف فيه من العقوة
خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كانه احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب
الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين بخلاف الضب
والظاهر انه الحق بعض المعجز بان يكون ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا اعين واحدا على ان يأتي
بواحد منها وفي كلام الامدي انه مما اتفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة
واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور
المخالفة فيما ادعاه مثال السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا فاصل او متأخرا عنها
على تفصيل سيأتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل هذا لم يدل
على صدقه وبطالبه اي بالاتيان بمثل الخارق او بغيره بعد ان يعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان
قلت اظهار المعجزة هذا الصدوق فيه كما اذا كان علما حلوا وبعض الاخبار عن غيب الى ما قبله فان ظهره كما قال
كان معجزا ولو كان خلقه فيه قبل التحدي لان المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى
لا الحلق لك الشيء الصدوق فيه اما احتمال ان العلم بالغيب حلوا فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع
كونه معجزا فانه بنا اي مبني على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب فانه تعضل اظهار النبوة وسنبطله واما كان

مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان معلوما قبل التحدي لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق لم يكن
متوكلا بان دعواه انه ان صدقه وجعل علمه ومما سابق انه لا يتصور عنه ما ظهور الخارق ويظل الكاذب
فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يقتضي ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء
والسلام كالارهاص بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما
معجزات لم يوجد تقدمهما على الدعوى وما تقولون في انشقاق ايوان كسرى وغور ماء ساوة وغسل الملكين قلبه وتظليل
الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى
ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء
فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا اي تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته وللمتكلمين
لكرامات حصلت معجزات لنبي اخر في ذلك العصر [illegible] في عصر لا نبي فيه هذا وقد قال
القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع [illegible] المحال ان يخلق الطفل ما هو شرط
النبوة من كمال العقل وغيره ولا يكون معجزا في حال صغره متقدما على نبوته ودعواه انا هاد ولا يخفى بعده
مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه حتى بلغ ومن الناس من يؤول النبوة في هذه الاية بالاخبار
عما لا يعول [illegible] واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه
تعبير عن المحقق [illegible] بلفظ الماضي [illegible] وما نحن فيه المعجز المتقدم على الدعوى واما المتأخر
عنها فاما ان يكون باخرة بزمان يسير [illegible] فظاهر انه دال على الصدق كالمقارن [illegible]
فانه لا [illegible] عليه اصلا واما ان يكون باخرة بزمان متطاول مثل ان يقول [illegible] ليحصل
فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في [illegible] لانه [illegible] عن العبث [illegible] المعجز
على هذا القول متأخرا عن الدعوى لكن يتخلف عنها علمنا بكونه معجزا واما [illegible] التكليف [illegible] اي الجزم على
الناس التصديق بنبوته منعا بعد في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرط اي شرط
التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اي حصول
الموعود به يكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى وقيل المعجز قوله اي اخباره معجزا والحوادث المتأخر
هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المعجز هو القول الاول [illegible] اخبارا بالغيب في بعض الامور فيكون
معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول
الثاني فالظاهر بطلانه لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك
وان جعل شرط الاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وقد ظهر بطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول

في كتب الاكثر البحث الثاني في كيفية دلالة المعجز على الصدق [illegible] انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يدعي
تصديقه [illegible] متعلق بدعوى النبوة [illegible] الى الناس [illegible] الى ما [illegible]
ولا نسلم [illegible] كما [illegible] على ما هو خلاف الحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى قول
وفعل [illegible] عن [illegible] المعتاد [illegible] الزمان [illegible] العادة [illegible] النفس [illegible]
الكدورات البشرية اما [illegible] في اصل فطرتها واما [illegible] بالمجاهدة وقطع العلائق
الى عالم القدس [illegible] عن [illegible] مادة البدن [illegible] الى البدن [illegible] في المرض [illegible]
النفس [illegible] الامراض الحادة وتحللها للمواد [illegible] عن التحلل [illegible]
المحمودة [illegible] عن القوى [illegible] الا [illegible] المواد [illegible]
في ايام صحته [illegible] اى ضعفه بل [illegible] واجاز [illegible] المريض [illegible]
[illegible] الملأ الاعلى [illegible] للطبيعة [illegible]
[illegible] المطلوب [illegible] الاكثر [illegible] واما [illegible]
بالانوار القدسية [illegible] كما اشار اليه بقوله عليه السلام [illegible]
[illegible] للاخبار بالغيب [illegible] في [illegible] الاول [illegible] عن [illegible] الى
الملكية السماوية وانتقاشها [illegible] الصورة الى المتخيلة والحس المشترك واما
الفعل [illegible] من [illegible] بان نفسه [illegible]
في مادة العناصر [illegible] البحث الثالث [illegible] لانها على صدق [illegible] النبوة [illegible] دلالة
ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل [illegible] دلالة احكامه واتقانه على كونه عالما [illegible]
عنه فان الادلة العقلية [illegible] لولاها [illegible] عليها وليست المعجزة
كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند [illegible] الدنيا
وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك يظهر الكرامات على الاولياء من غير دلالة على صدق
مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي [illegible] بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي
عندنا اي الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار
المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق
عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات [illegible] وقع [illegible] وقال
ان كنت [illegible] عليكم [illegible] فاذا [illegible]

اما الذكي

فيه
اى يعطي [illegible] الطائر والشارب

ای ادعاه ولم يظهر الدعوى بعد ان
[illegible]

عن حصول الموعود به [illegible]
المعجز [illegible]

التقى [illegible]

قد رسمهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع مثل ذلك عن الكاذب مع كونه ممكنا
عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا فقالوا اذا ادعى الرجل بمشهد
الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد
لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في
صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من قبيل قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه على ان الشاهد يعلل افعاله
بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرء المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصالح والمفاسد فلا يصح القياس
بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا معلوم
لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب
مقدور لله فيمتنع صدوره عنه لانه قبيح قال الشريف وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب غير
مقدور في نفسه لان للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد من وجه دلالة له
اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلمه اي ذلك الوجه بعينه فان خلق المعجز المخلوق على يد الكاذب على الفعل
كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما لزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال وقال القاضي
ان دلالة ظهور المعجزة على الصدق ليس من الامور التي تعقلنا كدلالة وجود الفعل على فاعله بل هي من العاديات
كما عرفت فان جوزنا انخراقها اي انخراق العادات عن مجاريها العادية جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق
وجوز ظهورها على يد الكاذب لا محالة وفيه بحث لان الظهور في المعجزة والمعروض انه جاز بدليل من
انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسائل في المقصد
التالي لهذا المقصد شبههم باجوبتها

المقصد الثالث امكان البعثة ووجوبها فيه اثبات نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لان
النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الالهية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة
تجب على الله في فضل البعض فقال اذ اعلم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي عليهم لما فيه من استصلاحهم
والا اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل يحسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم
يمتنع خلوه اي خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه
الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كان مندرسة
ام لا وقيل انما يجوز البعث لتقريرها اذا اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوب المختلفة
بناء اي مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليهما من اعتبار الغرض والعوض

الالطاف

الالطاف ومراعاة الاصلح ويكون فاسدا ايضا على تقدير صحته لا يقتضي ما ادعوا اما ادعينا الامكان
العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا هنا دفع شبه المنكرين للبعثة وهم
طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لانها لا فائدة فيها فمن جوزها ولكن قال لا يخلو البعثة عن التكليف وقال
في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة
لان خرق العادة محال عقلا ولا تثبت النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة
لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها
فيفيده العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها اما بالتواتر
وهو لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يكفي في المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة و
انتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها وهم من الطوائف المتكلم فيها الاولى منها ومنهم من قال باستحالة
البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عني
هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانهم اجسام على وجه وعلى جواز القاء الكلام الى النبي
الثاني ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس
الامر كذلك كما اعترفتم به والا اي وانه لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان حصول العلم بالقاء الوحي بطريق التكليم
منه مستحيلا اذ لا تصور للروحانيات كلام التالث التصديق بها اي بالرسالة موقوف على العلم بوجود المرسل
بما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بالعامض النظر لان مبدأ العلم ليس ضروريا ولا من النظر ما
السهل الحاصل كالاحد مع متساوي ذلك النظر الموصل الى مبدأ العلم عسير متعذر فانا قد عنينا كونه او سيبل هو
مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على ان عسر تحصيله فالمكلف الا الامهال الى ان
يتمهل لتحصيل النظر وله دعوى علم العلم في زمان كان قد يتبع يلزم افحام النبي وسقوط البعثة عينا والا اي
وان لم يخله الامهال بل وجب عليه التصديق بالعجلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم
المذكور ما لا يتصور وجوده وانه ممتنع عقلا يمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه والجواب عن الاول والثاني ان الله
نصب دليلا يعلم به المرسل والعامل وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وبجواز ان يخلق الله الملقي جسمانيا
ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فانه قادر لا نقص عن سبع قدرته والجواب عن الثالث انما على اصلنا في التعديل
والتحويز فلا يجب الامهال لما بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعوته المعجزة الخارقة للعادة
وكان المبعوث متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر اولم ينظر فلا يجوز للمكلف الامهال
ولو استمهل لم يجب الامهال على الحادثة بالنجاة العلم بحسب النظر الذي هو متمكن منه والله الاشارة بقوله

مع العلم العادي الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فلان لاي اصليهم في الحسن والقبح وان صحوا الخلاف منع
الاخر بالحجة ان المعتزلة اعترفوا بجواز الاهمال عند الاجمال وللخصم لم عن ذلك الا [illegible]
بعاعتهم المذكورة معرضهم منع الاهمال لان فيه تفويت مصالحهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح و
يحذرهم عن المهالك ويعدهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما منع الاهمال لو لا [illegible]
ضار او موكل [illegible] لا يسلك بهذا الطريق فقال الوالد على سلكه الى اساهد النفع والمهلك الشر
وكل القول بمذ العوائد مستقبح في نظر العقلاء لو هلك لم يكن ملوما مذموما ومن منع حلال النسب
منسوبا الى فعل ما يوجب الشفقة والخلق وبما قررناه يندفع الالزام عن اصليهم ايضا الطائفة الثانية
من قال النعمة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها الى الخلق مع عنها واقتضاء لا تخلو عن التكليف بالبقاء واجل
العاقلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول انه شبه الجبر وعلم الحسن الى الافعال في ذلك
لما يسمى ان فعل العبد واقع بقدرة الله لا بما بين لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف
بما لا يطاق فيمن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني
ممتنعا ولا اقدر على شيء منهما والتكليف مع اى حسن اخ ثبت الجبر فيقبح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار
بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذ الالم عليه او العقاب بالترك اذ الجحيم وهو اي الاضرار قبيح والله تعالى
منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو ممنوع بالاجماع
او نفع وتكليف جلب النفع والتعوذ بنعامه تخلاف المعقول فانه يمكن له اي تعالى ان يحصل المنفعة بنفسه
والاغنية كل ذلك الا بادي ولاشكال ان [illegible] التعويذ ثم انه اي النفع الذي يتم التكليف للمومنين
المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا يشكل ان اضرار عظيمة لمنفعة اخرين ظلم فيقبح
السادس التكليف ما يتم الفعل اما مع وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الله قد احال الوجود
[illegible] فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذ كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل
واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق ولان الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف
بما لا يطاق باطل عندكم [illegible] وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه الا [illegible] ولا نقول
بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يسلم وقوع التكليف بما لا يطاق وسلم
ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا التقسيم باطلا عندنا ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف
بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله [illegible] الصفات ويكون ويمنع عليه
من الافعال [illegible] المصلحة [illegible]

ماسوق

عند الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله فهو محال لانه تعالى منزه صح

مطلقا الخامس هو [illegible] اهل الاباحة ان التكليف صح

ما يتوقع ما كلف به كان ممتنعا عقلا وجواز الامر بالطاعة [illegible] الامثال من ان قدرة العبد وان كانت غير
مؤثرة الا انه لما تعلقت بالفعل يسمى كسبا وباعتبار ذلك جاز التكليف فلا يلزم تكليفا بما لا يطاق بالتكليف مطلوب
الثاني ان يقال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يرد كسرا على المضرة التي تحملها وترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل محال لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله نعم مع ما
اجبنا به الثاني وسوانا نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي
ترد على مضض التعب المشاق الافعال واما عقابه فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسلك
في ذلك اعانه له وان لم ينجح تلك الامر فان دفع لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان
تلك المضرة تستند الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كامر والتكليف في هذه الحالة
ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل حاصلا لا بتحصيل على الحصول الذي
هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه فمح لوجوه فلانا نتم اذا وجب الغرض في افعاله وسوانا هل فجواب الرابع
عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس تكليفا بما لا يطاق ولان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال
لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث يعني ان الايراد نحو علينا
في التكليف بل نتكلم في احداث الفعل فنقول احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه
فيكون جمعا بين النقيضين وجواب الاحداث محال لا يشكل فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب
الخامس انه ذلك اي التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها
وسائر التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى اصلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات
التي [illegible] التكاليف الطائفة الثالثة من قال العقل مغن وحده عن البعثة وسواء كان في
معرفة التكاليف فلا فائدة فيها ومنهم البراهمة والصابئة والتناسخية على ان من البراهمة من قال بنبوة
ادم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط وسوالهم
بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه
لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة بفواتها ولا يعارضها [illegible] اي احتمال
المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة الموهومة والجواب بعد تسليم حكم العقل
بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من امر الحسن
والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان العاقلين يحكم العقل لا يستكردها ان من الافعال
ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها [illegible] ما يقبح وما يضر من الافعال

وذلك اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادويه وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامه بالتجربه
فتحتاج من طويل يحرصون فيه اي في ذلك الزمن الطويل من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويتعرضون في المهالك
قبل استكمالها اي قبل استكمال مدة التجربه اذ ربما يستعملون من الادويه في تلك المده ما يكون مهلكا في العلو
ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحصيل العلم باحوال الادويه بطريق التجربه يوجب افناء النفس
وتعطيل الصناعات الضروريه والشغل عن مصالح المعاش فاذا استعلموا من الطبيب حقيقة الادويه وتعلموا
ويتحرزوا من تلك المضار ولا تعارف في امكان معرفته اي معرفة ما ذكر عن غير الطبيب فكذا لا تعارف في امكان معرفة
التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها عن المبعوث كما ان النبي يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف
الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد العقل والتجربه فاذا لم يكن مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما لم
من نفوذ مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عادل يحتاج اليه واضع مبادئ عن نوعه
بما [illegible] لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العنايه الازليه المقتضيه
للنظام الابلغ الطائفه الرابعه من قال بامتناع المعجزه ولا يثبت النبوه اصلا لان تجويز خرق العاده
سفسطه ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا افاضلا وتولد
هذا الشيخ دفعه بلا اب وام وكون من ظهر المعجزه على يده غير من ادعى النبوه بان يعدم المدعي عقيب
دعواه بالعجله ويوجد مثله اي فان اعدامه لتكون ظهور المعجزه على يد المثل لا الحق ما فيه اي في تجويز
خرق العاده من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقه بالنبوه وغيرها اذ يجوز ح ان يكون الاتي بالاحكام
الشرعيه في الاوقات المتفرقه اشخاصا متماثله للذي ثبت نبوته بالمعجزه وان يكون الشخص الذي تتقاضاه
غير الذي كان عليه حتى الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العاده
ليس بمحال واخلاق السموات والارض وما بينهما ومن الجائز انها الذي يقول [illegible] والجزم بعدم وقوعها كما في
المذكوره لا ينافي امكانها في نفسها وذلك كما في المحسوسات فان الجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمنع
فرض عدمه [illegible] مع الجزم جزما مطابقا للواقع بانا لا نتطرق اليه شبهة الحس الشاهد به شهادة موقعا بها
والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان يحصل ذلك الجزم بسبب من جهة العاده مع امكان النقيض في نفسه ومن خرق
العاده ايجاد النبي وكرامه لولي عادة مستمره يوجد ذلك في كل عصر واوان فلا [illegible] المتصف بكونه له
فلا يكون خرقا للعاده بل امرا عاديا والمعجزه عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرساله وان لم يكن خارقا
للعاده الطائفه الخامسه من قال ظهور المعجزه لا يدل على الصدق في دعوى النبوه لاحتمالات الاول
كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون بانزال منزلة التصديق من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كونه عاجزا

عنه

توارد

عنه اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشريه في الماهيه كما ذهب اليه جماعه فيجوز ح ان يقدر على بعض الافعال
عليه بعض افرادها او لمزاج خاص ببدنه [illegible] اقوى من مزاج اقرانه فيقوى على فعل يعجز عنه غيره وان
توافقا في الماهيه او لكونه [illegible] امرا في السحر وقد اجمعتهم على حقيقته اي على كون السحر موثرا او امرا
غريبا كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنه كقصة لبيد بن الاعصم
مع النبي صلى الله عليه وسلم ومن انكره من المعتزله فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامه لانها اذ ما
من عصر من عهد الصحابه الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون في امر السحر وتاثيره حتى اختلف
الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال الحنفيه يكفر وقال الشافعي ان اعترف الساحر بانه قتل شخصا
بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا سكوتيا وكذا الاعادي او الطلسم
المختص [illegible] في نفس الامر [illegible] لا مجال لانكار الطلسمات الغريبه التي توثر بالاثار العجيبه
بحار ان [illegible] ذلك الشخص [illegible] ونوع منها لا يتوقف عنده فاذا اتى [illegible] عليه او غيره يعجز عن مثله [illegible] وفي
عصره والطلسم عباره عن تمزيج القوى السماويه الفعاله بالقوى الارضيه المنفعله وكذلك [illegible] العلوي السماوي
اسباب لحدوث الكائنات العنصريه ولحدوثها شرائط مخصوصه بها لم استعداد القابل لمن عرف احوال
الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصه غريبه او خاصيه لبعض المركبات اي الاشكال المركبات
العنصريه لها خواص يستتبع آثارا عجيبه كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهرباء التي تجذب التبن وكالحجر [illegible]
للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل يبقى [illegible] حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب
وهو مشهور فما [illegible] لا يجوز ان يكون ذلك الخارق والذي ظهر على يد المدعي بالعلم الخاصيه لبعض المركبات ويكون
نوعا [illegible] لكل النوع من المركبات [illegible] الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض الملائكه
فانها قادره على افعال غريبه [illegible] مما يعجز عنه البشر [illegible] المتنبي [illegible] الناس [illegible]
النبي فلا يمكن ان يستدل بها [illegible] او الشياطين فانها موجوده [illegible] قادره على افعال خارقه او استناده الى
الاتصالات الكوكبيه وانظارها الحادثه من الحركات الفلكيه [illegible] على النبوه [illegible] من صناعة
النجامه بما لم يحط به غيره [illegible] على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين [illegible]
ما علم وقوعه من الغرائب [illegible] السابع ان لا يقصد به التصديق
اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس بتصديق للمدعي اذ لا غرض [illegible] في افعاله تعالى [illegible]
لا بعض التصديق لكونه [illegible] ذلك الخارق [illegible] اذ لعله اي الغرض [illegible] غير التصديق [illegible]
يحترز عنه بالاجتهاد فيثبت [illegible] المتشابهات فانها ظواهر [illegible] الخطاء [illegible] للمكلف الاحتراز

فيه

وكان مراد القائل انه يسيل عن الاناء

يدعو

اي ه

حذفوه [illegible] الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة ولا يكون [illegible] الصدق

عن حكك الخطاء الا انحمل المشقة من التامل الا قيو فيها فيسحى الثواب او يكون حكك الكار ولسصلوق آخر
موجود في جانب آخر او يكون اهلها النبي تعالى فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي عليه السلم قبل بعثته
وكالنور الذي كان في جبين آبائه الكاسين انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة
الكذب على الله وهو لا يعلم ذلك عقلا اذ لا قبح عنده منه شيء ولا سمعا اللزوم الدور السادس لعل التحدي
الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار او لعل من قدر
على المعارضة تركها مواضعة مع المدعي وتواطأ معه في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا وافرا السابع
لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته ما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بالمعارضة ابتداء ثم جاء قوة
اهل السلم شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون اليه في تعيشهم عنه اي عن المدعي وعن معارضته
الثامن لعله عورض فلم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه اصحابه
اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية

لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا يشك ان الموجود من تلك الالفاظ في
اللغات متشابه دون التمكن من مراتبها فانه غير متساو اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة في
مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة ويتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة في القران متفق عليه
لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصناعة الكلام كونه في الدرجة العالية عن المعتادة وهذا القدر يحصل
الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة لنا في اثبات الاعجاز الى بيان انه الغاية القصوى فيها اي في المراتب الممكنة
من البلاغة فلان اي واما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان من تتبع القران من
العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها بأسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل وضروب التأكيد
وانواع التشبيه والتمثيل اي ضروب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن
الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وخلوه اي خلوه عن اللفظ الغث اي
الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغات بحسب
اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح اي للقران المتفنن في فنون البلاغة نوعا منها
اي من تلك الفنون الا وجده فيه احسن ما يكون والقران مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا تقدر احد
من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في ترتيب كلامه
الا على نوع او نوعين منها اي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يتأت
اي لم يوافقه ولم يتأت له وقال الامدي ان الفصيح وفصحاء العرب وابلغ بلغائهم من اهل الادب من ارباب النظم
والنثر والخطب غايته الاستيلاء بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه في كل
مقصد والقران علىها كلها ومن كان اعرف بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القران
المتفوق على بلاغة وقال القاضي الباقلاني هو اي وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في
الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر بعد
غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك لتشريع وتعظيم القران واخباره
عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول
والامتداد وسكوت اي ذلك نعول له ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه
بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القران قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف
في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك
بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز

والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة
بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القران يحتاج الى علوم
يقدر بها عليها وكانت العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل الثاني في شبه
القادح في اعجازه والتقصي عنها قالوا اوجه الاعجاز يجب ان يكون مما يستدل عليه عند الجمعية ببينة
واحد لا اكم فيه اي في وجه الاعجاز انه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل على الاعجاز ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم
من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه او سهل بسبب تعدد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا
فقد تأتى مثله على وزنه واسلوبه من حماقاته قوله الفيل وما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل و
خرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة الخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا
النظر عن الوزن والنظم المخصوص بهم ونسبناه الى اقصر سورة من القران فانه لم يظهر التفاوت بينهما ولما قال
فاتوا بسورة من مثله لم يجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما زعم ان الافصح معارضها الذي قبس الرها ولا بد في
المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يعارض الى حد يتبين معه الى ان يحكم بصدقه
هو فما تيقنا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القران حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين
ليست من القران مع انها اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت عن غير القران
لم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القران اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا
عندهم بالعدالة بالاية والايتين لم يضعوها في المصحف الا ببينة او يمين والتقرير ما مر وجوابه لو كان
بالغها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة ولا الى بينة او
يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين يقع عنده ولا
يتجاوزه ولا بد في كل زمان من فائق يحد فاق ابناء عصره بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها
غيره في عصره وان امكن ان تفوقه شخص اخر في عصر اخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام عجز
عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه في صناعة من الصناعات في
عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصير
معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جاز كرامة او على سبيل الاتفاق ايضا بلا فرق عادة
كما في المرة والمرتين الا ان يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير معجزا
وهو ... الى ان التكرر الى حد الاعجاز غير مضبوط بقدر معين فكيف نعلم بلوغ القران في الاخبار بالغيب
مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذلك الاخبار بالمنجمين والكهنة كما دل عليه التأمل مع التجربة وليس

بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم ح ان لا يكون ما خلا عنه اى عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القران
عن صفة الاعجاز وهو باطل واما ما يتعلق بالاختلاف والتناقض ففيه وجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال
وما علمناه الشعر وفي القران ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه موزون
لفظ مجاجا من بحر المتقارب فعول فعول فعول فعل ومنه قوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وكذا قوله
ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسر الميم في يخزهم وفتحه في مؤمنين
كان موزونا بلا شبهة سيما وفي القران ما هو مشعور لا بيات ... فيه ... فانه يوجد
فيه شئ كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شئ وقال ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القران على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية
والطبية والاعلى الحوادث اليومية فلا يكون كلامه جميعا الثالث ان فيه اختلافا باللحن وعلى ما هو
فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه
تكرار لفظي بلا فائدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك
عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه يوجد فيه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في موضع الاصل بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله تعالى فان اختلف فيه اختلافا
كثيرا ولا يكون منه الاحتجاج صحيحا وانما قلنا يكثر الاختلاف فيه لانه اى الاختلاف اما في اللفظ او المعنى في
الاول اما بتبديل اللفظ والتركيب او الزيادة او النقصان الكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف
المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل وكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة ومثل
السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة
والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين
من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم فيوجد في القراءة زائدا وفي المشهور نقصان وكذا الحال في قوله تسعة
وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا
باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب فالاول دعاء والثاني خبر ونحو هل تستطيع ربك بالغيبة وضم
الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى السادس لو وجد
عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد الطوال الحسن لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على سقطة فضلا
عن التناقض والاختلاف وتظهر ذلك كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فاتوا
بسورة من مثله فان مثل المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدمه موجبا للاعجاز

واما

واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين على ان القران معجز وعلى هذا القول
يكون المعجز هو الصرف لا القران الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن
قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام وهذه المقالة خارقة للاجماع لاجماع المسلمين السابقين على ان القران معجزة لرسول الله
دالة على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قاله الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا
عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنهم لم يتواتر قطعا لانه لو
اما لم يذكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم مع الجاءهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته
والانكار في دعوته ولا يتصور منهم حين اظهار ما علموا من انفسهم فلما ان كان كذلك اى سلب القدرة عنهم
موجبا للتصديق به ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على المكابرة والاعراض بالكلية عن مقتضاه
وان لم يكن موجبا للتصديق به بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن فيلزم التناطق به وحملوه عليه وقالوا
قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزم من اظهاره حجة عليهم الثالث انه لو كان الاعجاز
بالصرفة وكيل الهم كانوا يحتجون بما يطوونه مما عثر عليه منهم من مثل القران الصادر عنهم قبل التحدي بل قبل
نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان فلم تبعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القران
بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبه القادحة في كون القران معجزا بسبب الاختلاف
في وجه الاعجاز ان يقال قولكم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء انما
وقع في احاد الوجوه ولا اختلاف بينها ولا خفاء في انه اى مجموع القران لما فيه من البلاغة والنظم
الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكرت في وجه الاعجاز معجز
وانما وقع الخلاف في وجه الاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى
احد ما بينا بعينه بل يلزم ان لا يكون معجزا لجملتها ولا لجملة منها بل ولا لواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام
في هذه الامور الاربعة وكاين من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الاخر ولا يلزم من القدرة على احدهما
القدرة على المجموع وليس كل ما يثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل ولا للجملة من الافراد المتعددة لبعض
مثلا وكذلك يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول لا يكون متعلق الثبوت دون الثاني حين ما ذا الذى
ذكرنا وان اختار انه معجز ببلاغته واما الشبهة القادحة في ذلك فالجواب عن الاول ان الفرق كان بينا لمن تحدى به
من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وعن الثاني ان عدم ذلك لقصورهم في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها
فلا اعتداد به والمصير في ذلك التصور للاعجاز المجرد عجز او كل لا علم لهم فان اقصر سورة الى اطول خطبة
او قصيدة وغير ذلك على سواء السبيل لان التحدي بها انما يكون كما هو على ما يقدر ان ها المشتمل على مثل

ونحوه — الاحتجاج — وهو اسم ليم — البابه — الاختلاف

ای سکونه ... — ای عند البلغاء الذين تحدوا به — ای مثل سورة القران وعواما ... على البلغاء

بالغتها لا بما هو اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف في ايضا فيكفينا في اثبات النبوة
كون القرآن بجملته او بسورة الطوال معجزا لو سلم انما لا يثبت به ولا لكن قال الوليد بن المغيرة بعد طول
محاولته المعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت مثل هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجد
منها والجواب عن الثانية ان الآحاد لا يعارض القاطع بل ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي
بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فكل الآحاد
مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم ولا في بلوغه
في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف فيها
متحقق بلا شبهة الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي رحمه الله او من
الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين
السور كما هو مذهب الحنفية لا في كونها من القرآن او ليس السور [illegible] الاخلاف فيه ومن قال به فلا نزاع
والجواب عن الثالثة ان اختلافهم في جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية او آيتين انما هو في موضعه من
القرآن وفي التقديم والتأخير فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كان منقولا
بالتواتر عنه عليه السلام فان النبي عليه السلام كان يواظب على قراءته في صلوته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا
كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب [illegible] كما مضى [illegible] ايضا ان الخبر
المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وسواء العلم بكونه من القرآن مع المدعي والعلم بانه [illegible] ذلك العلم بالتواتر
او بالقرائن ولئن سلمنا ان [illegible] الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن [illegible]
لا يضر فيما نحن بصدده على اعجاز الآية والآيتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة
بتمامها واقلها ثلث آيات والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون
فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اي في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل
اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علموا انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق
عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التي كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهين
فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد كملوا في [illegible] فيه
ولما علم السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وتمويه لما لا ثبوت له حقيقة ثم رأوا عصاه انقلبت
ثعبانا تلقف ما سحروه الذي كانوا يأفكونه اي يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل [illegible]
علموا انه خارج عن السحر وطوق البشر [illegible] فآمنوا به واما في عهد [illegible]

التعليم

تلقف اي تبتلع

بل معجزة من عند الله

في هذه الصناعة بطل ان كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد
تناهوا فيه وبلغوا الكامل فيه بأسره علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس من الصناعة الطبية بل هو
من عند الله حقا وكذا البلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام الدرجة العليا وكان بها تفاخرهم فيما
بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك فلما اتى
النبي من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين فيه مع تظاهرهم وكثرة
المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح النبوة عنده
ومنهم من اسلم على تقية منه للاسلام مثل ما للضعفاء اي الاذلاء والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل
بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة العقلاء كمعارضة مسيلمة [illegible] والزارعات زرعا فالحاصدات
حصدا والطاحنات طحنا فالآكلات اكلا ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال
وتعريض النفس والمال والاهل للاسر والهلاك فعلم [illegible] مع التحدي اي لما اتى بما عجز عنه البلغاء
[illegible] علم ان ذلك من عند الله قطعا [illegible] القرآن [illegible]
لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب [illegible]
جواب الشبهة الاولى ان بعض [illegible] العادة [illegible] عن المتعارف فيما بين
اهل العرف [illegible] بالغيب [illegible] المبلغ الخارق للعادة [illegible]
اذ يكفينا العلم اجمالا [illegible] جواب الشبهة [illegible]
الثالثة في [illegible] المنجمين والكهنة لم يبلغ حد [illegible] واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب
الحساب الذي قلما يقع الغلط [illegible]
النبوة [illegible] على [illegible] للعادة [illegible] فان ذلك البعض ليس
بمعجز عند [illegible] انه لا اعجاز في الاخبار بالغيب [illegible] المعجز ما ادعى [illegible]
واما الشبهة الموردة عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير شعرا من
اشباع او زيادة او نقصان [illegible] من اسلوب القرآن [illegible]
[illegible] وما ذكروه من القرآن [illegible] موزونا بلا [illegible]
[illegible] الشعر [illegible] البلغاء [illegible] بلا قصد على
لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا [illegible] السوق [illegible]
الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثالثة ان المراد بالكتاب المذكور في

قوله حد بذا ما لم يظهرها الخارق كالمتحدي

حد المعجز اي من هذا الاخبار [illegible] كما ذكرتم بل معلوم

والطحن

الاثنين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم الخصوص مما يحتاج الناس في امر الدين
اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالث ان للتكرار فوائد منها افادة التقرير والمبالغة في تحقيق
المعنى وتقريره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو من
شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك
الامور قصدا وبعضها تبعا وتعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب
ولم يقرأ ابو عمرو ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل انه لغة
الالف في التثنية في الاسماء الستة في الاحوال كلها المعتقبة من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد
بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس انها
الالف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ هذا فانه زيدت فيه النون فقط ولم تغير الالف عن حالها
كما فعل مثل ذلك في الذي حيث زيدت النون على لفظ الذي وابقي الياء على حالها في الاحوال الثلث وذلك
لانه خولف به سنة المعرب من المبني في كلمة هذا وفي جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشان مقدر
ههنا اي انه واللام حينئذ تكون داخلة في الخبر والجار على خبر المبتدأ وان كان قليلا الا انه قد ذكر مما هو
مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم واللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا اي في الكلام
وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله فتلك عشرة كاملة فمرفوع لتوهم غير المقصود ولو توهما بعيدا
جدا مثل ان يظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة منها الى الثلثة
المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل منه احادا فمردود لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله
فلا بد ان ينقل متواترا وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها
كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا
من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون
بعضه واصلا الى حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من البلغاء يستحيل الخلو عن غث
وركيك ومتين عادة والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة
وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعلمهم بسوء حالهم
على الوجه الذي ذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن
على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار الالفاظ فيه وعلى اتضاح الواحد والخامسة انه نفي الاختلاف عنه
مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فتأمل واما الفرقة الثانية فنقول بان الاعجاز ليس لعلها

التعيين

التعيين وكان نوع منهما او كون القرآن معجزا وايا ما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ
كل منهما معجز خارق للعادة الكلام في سائر المعجزات اي ما سوى القرآن وهي انواع الاول انشقاق
القمر على ما دل عليه اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر لانه رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود
وغيره قالوا وقد انشق القمر شقتين متباعدتين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة
النوع الثاني كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده
حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد وقال
وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر انه اجتمع من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاتاه جبرئيل عليه بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حتى ما اكل
النبي عليه منه ولما دعا للعباس واهله امن لهم اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روي عنه
عليه السلام قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى
وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء اهل
اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت امين امين ولما طلب
الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة قال ابن عمر كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل
اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلي قال هل لك في خير قال وما هو قال
تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل من شاهد
قال هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض
اي تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها واتى الاعرابي وكلام
الذراع المسموم مشهور والنبي عليه السلام عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت
وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان ملكا استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه
بذلك السم امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهادة الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري
روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب
والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله
الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك رسول
الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال
صدق وان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارات اخرى والظبية

الذي ربطها الأعرابي فسألته الإطلاق لترضع خشفيها فضمنت الرجوع ثم رجعت ثم سأل الأعرابي
أن يطلقها فإن لم تعلم رويت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي في الصحراء فناداه مناد من
يا رسول الله فالتفت فإذا ظبية موثقة عند أعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما
حاجتك فقالت إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فأطلقني حتى أذهب فأرضعهما وأرجع
فقال أتفعلين ذلك قالت إن لم أفعل فعذبني الله عذاب العشار فأطلقها فذهبت فأرضعت خشفيها ورجعت
فأوثقها رسول الله فانتبه الأعرابي من نومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية
فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وشهادة الناقة ببراءة صاحبها
من السرقة فإنه روي أن أعرابيا جاء على ناقة حمراء فأناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام
وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الأعرابي سرقة فقال ألكم بينة قالوا نعم فقال علي خذ
حق الله من الأعرابي إن قامت عليه البينة فإن لم تقم فردوه إلي فأطرق الأعرابي فقال له النبي قم لأمر الله
وإلا فأدل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني ولا
ملكني أحد سواه ولكثير من هذه المذكورات قصص في كتب السير كما أومأنا إليه السابع حركة الجمادات
إليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مر فإنها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها
أيضا ففيها معجزتان [illegible] منها ما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه عليه السلام قال لأعرابي جاءه وقال بم أعرف أنك
رسول الله أرأيت إن دعوت هذا العذق من هذه النخلة تشهد أني رسول الله فقال نعم فدعاه
فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع إليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال إليه
حال حنينه لعله [illegible] كالجمادات التي النوع الخامس إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
وذلك في صور متعددة منها ما روى أنس أن أبا طلحة أرسل [illegible] إلى النبي عليه السلام فدعا
جماعة [illegible] وقرأ على التمر ما شاء الله أن يقرأ [illegible] وأكلوا حتى شبعوا والتمر على
حاله النوع السادس نبوع الماء من بين أصابعه روى أنس أنه قال أتى رسول الله [illegible] وفيه
ماء قليل [illegible] فوضع يده [illegible] وأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام وقال
للناس هلموا إلى الشراب قال أنس [illegible] رأيت الماء ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون
حتى رووا [illegible] النوع السابع إخباره بالغيب
منها ما ورد في القرآن ومنها ما نطق به الأحاديث الصحيحة [illegible] إخباره بأن [illegible]
من أزواجه وكان كما أخبر ومنها إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة

تمام

ثم يصير ملكا عضوضا وإخباره عن مقتل الحسن والحسين [illegible] ورجوع الأمر إلى بني العباس [illegible]
[illegible] مملكة الأكاسرة إلى غير ذلك من أخبار الأمور التي ظهر صدقها ومن بحث عن [illegible] الجنس [illegible] كسرى [illegible]
ثم نقول كل من هذه المعجزات المنقولة وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها [illegible] متواتر
بلا شبهة [illegible] على سخاوة حاتم وشجاعة علي [illegible] في إثبات النبوة [illegible] عليه السلام
لم يكذب قط [illegible] الدين والدنيا ولو كذب مرة لاجتهد أعداؤه في تشهيره ولم يقدم
على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال أوتيت جوامع الكلم وتحمل في تبليغ الرسالة
أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الأموال
والأنفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقة واحدة [illegible] وأخلاقه العظيمة فإنه
عليه السلام كان في غاية الشفقة على أمته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك
باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات إلى
زخارف الدنيا حتى أن قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرئاسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان
مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع [illegible]
[illegible] الأبطال فإنه عليه السلام لم يفر [illegible] وإن عظم الخوف
مثل يوم أحد ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا [illegible] بعصمة الله إياه من
الناس كما وعده بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
التي جعلها الناس [illegible] المسلك الثالث من تلك المسالك أخبار الأنبياء
المتقدمين عليه عن نبوته في التوراة والإنجيل [illegible]
[illegible] التوراة والإنجيل [illegible]
[illegible] النبوة بل على ظهور إنسان كامل [illegible]
[illegible] إثبات نبوته عليه السلام
كما مر ظهور المعجزة على يده [illegible] المسلك الرابع [illegible]

المسلك الثاني من مسالك إثبات نبوته عليه السلام وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه أيضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال الاستدلال بأحواله قبل النبوة صح

تمام

الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بعثه في قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى الى ان بعث من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله واضمحلت تلك الاديان الزائغة والمقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر بانه ليس الا ثبات الهمم والانبياء عن حقيقة النبوة وبينا ان كل الماهية لم يحصل لاحد كما حصل له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فهو طريق الاثبات قال المصنف وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء

اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى موصل من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه خاصة قومان احدهما العادمون في معجزة كالنصارى وقوم ممن قبله لو وقع معاليهم وثانيهما اليهود المنكرون الا العيسوية منهم فانهم سلموا البعثة لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود المنكرون لعموم الاول ان النبوة تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية بالاتفاق منكم لكن النسخ محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لما تقرر من حجج بل الا فرح وج لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم تعالى انها تنسخ فلا تنسخ وهو جهل وان كان يعلمها وراعاها ولا يهملها بلا سبب باعث فالبداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه يجب عليه رعاية المصالح في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعي المصالح في الاحكام فما هذا مصلحة لم يكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فانه كان المصلحة وقد يكون الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت لغرض ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة هي حادثة بعد زوال الاولى او هو حدوثها مستلزمة النافية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكما لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا اي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا ليس متحدا اذ ذلك الاولون اخرون وكذا ليس المحل المحكوم عليه فيهما على الفعل وان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ و

و ج يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثاني من الوجوه ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وهو ان صدق فلا نبي بعده وان كذب فليس بنبي لا بالاتفاق وج لا يصح نبوة من يدعي نسخ دينه وهو المطلوب بيانه اي بيان انه نص على انه لا ينسخ دينه انه تواتر عنه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت والمتباع نسخه ثبت امتناعه في سائر احكامه بل تقول المراد بكون دينه دوام اليهودية كما يشار اليه بهم وايضا فانه اما ان يكون موسى قد صرح بدوام شريعته او بعدمه ولم يذكر دينه او سكت عنهما والاخيرات باطلان اما الثاني فلو صرح بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي توفر الدواعي على نقلها واشاعتها سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وحيث لم يتواتر عنه علم انه لم يصرح به اي بجواز النسخ ولا بد ان يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت شريعته واحدة وعدم تكرره لان معنى الاطلاق يحصل بالمرة الواحدة وهو معلوم الانتفاء لتعديه الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى عليه السلام او شريعة محمد بالاتفاق منا ومنكم والجواب منع تواتر ذلك الحديث اي دوام السبت عن موسى عليه السلام ولو كان لما كان متواترا كما زعم لاحتج به على محمد صلى الله عليه وسلم ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهودي واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور النبي على لسان نبي يأتي بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا اما لقلة الدواعي منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم واما لعله الانقلاب في بعض الطبقات المعتبرة كما في التواتر لان اليهود كجرتهم وما بيع رسلهم الى اول القليل فمن لا يحصل التواتر بنقله كما في بخت النصر فانه قتلهم وافنى الامر بشرذمة منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يصدقوه فيما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور ما ذكر عنهم فيما دل على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هنا كالبعض

لولا النهاية وأما سائر الأنبياء فمجمع على ما سوى الكذب في التبليغ فهي إما كفر أو غيره من المعاصي أما الكفر فأجمعت الأمة
على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم
الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة عند خوف الهلاك لأن إظهار الإسلام
حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة إذ
أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالف وأيضا ما ذكرتم منقوض
بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وأما غير الكفر فإما كبائر أو
صغائر وكل منهما عمدا أو سهوا أما الأقسام أربعة وكل واحد منها إما قبل البعثة أو بعدها أما الكبائر
أي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والأئمة ولم يخالف فيه إلا الحشوية والأكثر من المانعين على امتناعه سمعا
قال القاضي والمحققون من الأشاعرة إن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع
الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقال المعتزلة ومن تابعهم بناء على أصولهم
الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الأصلح يمتنع ذلك عقلا لأن صدور الكبائر عنهم يوجب سقوط
هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه إفساد
الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة وأما صدورها عنهم سهوا أو على سبيل الخطأ في التأويل
فجوزه الأكثرون والمختار خلافه وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور إلا الجبائي فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز صدورها
الصغيرة إلا على سبيل السهو والخطأ في التأويل وهذا المجوز منهم إنما هو فيما ليس من صغائر الخسة كسرقة
وما يلحق فاعلها بالأراذل والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة أو لقمة فإنها لا تجوز
أصلا لا عمدا ولا سهوا أو الاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام وقال
الجاحظ يجوز أن يصدر عنهم صغائر الخسة سهوا بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه كثير من المتأخرين
من المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن مبشر وهو قول المحققين من الأشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف
بالنبوة وأما قبله فقال أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه أي
على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضا وقال أكثر المعتزلة تمتنع
الكبيرة وإن تاب منها لأنه أي صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة
ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا أي سواء لم يكن ذنبا أو كان كعهر الأمهات أي كونها زانيات
والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض
لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها بأسرها قبل الوحي

بكف

ه ... (حاشية غير مقروءة)

بعثة نبي علم الله تع انه يكفر بعد نبوته
وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية ض

إما الصغائر

الصغائر ه

وأما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا
بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة إلا
الصغائر الخسيسة ضه

دناءة

وكيف لا وهذا الوجه حجة على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن
الصغائر عمدا الوجه الأول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب
واللازم باطل لأنه يجب اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم للإجماع عليه ولقوله تعالى إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني
لو أذنبوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع ولقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم
باطل بالإجماع ولأن من لا تقبل شهادته في القليل الزائل السريع من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته
في الدين القيم إلى يوم القيامة الثالث إن صدر عنهم ذنب وجب زجرهم
وتعنيفهم لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم وإيذاؤهم حرام إجماعا
ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية وأيضا لو أذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله
فإن له نار جهنم وتحت قوله ألا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لوما مرتبة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله أتأمرون
الناس بالبر وتنسون أنفسكم فلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اتفاقا
الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم أسوأ حالا من عصاة الأمة إذ تضاعف لهم أي للأنبياء
العقوبات على الذنب لأن الأعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا أشد عذابا لمقابلته أعظم النعمة المفاضة عليه
بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف
لها العذاب ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب أضعافا مضاعفة الخامس
ولم ينالوا أيضا عهد النبوة لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه وأي عهد أعظم من النبوة فإن
حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك وإن حمل على عهد الإمامة فبطريق الأولى لأن من لا يستحق الأدنى لم يستحق
الأعلى السادس ولكانوا أيضا غير مخلصين لأن المذنب قد أغواه الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله
تع حكاية عنه على سبيل التصديق له لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تع
في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف إنه من عبادنا
المخلصين وقد دل على هذا أيضا الآية لأن إبليس أغوى إلهم ولم يذنبوا السابع
قوله تع ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم
الأنبياء فذاك مطلوبنا وإن كانوا غيرهم فالأنبياء أيضا لم يتبعوه بالطريق
الأولى فإنهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين أو نقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل
من الأنبياء لقوله تع إن أكرمكم عند الله أتقاكم وتفضيل غير الأنبياء عليهم باطل بالإجماع يوجب
القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن أنه تع قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان

الوجه للامام الرازي ه

النعم
من أتين

هذا الوجه وما بعده للامام الرازي ه

فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا ولو كان المذنب منه ايضا لبطل
التقسيم فيكونون اى الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد
من احاد الامة داخلون في المخلصين فيكون واحد من احاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا يشك في بطلانه
التاسع قوله تعالى في ابرهيم واسحق ويعقوب من الانبياء الاول يستحب دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات
والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار ومما يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك بصحة الاستثناء اذ يجوز
ان يقال ولانه من المصطفين الا كذا او من الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور
فلا يجوز صدور ذنب عنهم لانه ينافي الاصطفاء لا يقال لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه قسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم يرجع الى العباد
لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة افادها الامام الرازي في الاربعين
وغيره من تصانيفه قال المصنف واعلم ان الانبياء في محل رفيع يجب عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة
عمدا لتتبعوا بالقدوة قال الاسنوي انما يجب عصمتهم عما يصدر عنهم مثل الاسهو ويشترط في القصد لانه باطل
الشهادة مبني على الفسق الذي لا يثبت الا مع الصغير عمدا ووقع الكبيرة سهوا واما الاخرى ما يخل في
من المعتمد للكبائر دون السامي الصغير النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتامل في
سائر الدلائل من اصح المقالات الا هو الجواز صدور الذنب عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا
ايضا لعصمتهم للانبياء تعلقت في القران او الاحاديث او الاثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان
النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالاحاد وجب رده لان نسبة الخطاء
الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل اخر حملناه عليه ونصرفه عن
ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من
صغائر صدرت عنهم سهوا او قبل النبوة الاسنوي كونه من قبيل ترك الاولى والصغائر الصادرة سهوا لا يستحق تسميته
ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر الاعتذار عنه والاعتراف وكونه ظلما منهم كما في
قصة ادم عليه السلام يعني ان منع الاصول عليه الا في المحل الاخر ان اخر لعل ذلك المذكور من التعبد و
والاستغفار [illegible] عنهم او عدهم الادنى اي حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك سمي بالظلم
منهم وكذا ارتكاب الصغير سهوا ذنبا يستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان اى او ان قصدوا
به هضما من انفسهم وكسرا لها بان ارتكب ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتذار على سبيل الابتهال

لعظمه صح
اى عظيما صدر عنهم ه

والتضرع بحيث يعفو عنهما ربهما ومن جوز الصغائر عمدا اول زلاته فسحة في الجواز اذ يزداد له وجه اخر وهو
انه قد جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة لا كبيرة ويفصل ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة
وجوابنا عنه بتفصيل الشبهة اى من ذلك المجمل قصة ادم عليه السلام [illegible] اى تمسكوا بها لا فوائد التمسك
بها من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى قال العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية لكون ذلك اتباعا للشيطان لقوله الا من اتبعك من
الغاوين الثاني قوله تعالى فتاب عليه ولن تكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم عن المعصية والعزم على
ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب لقوله فتكونا من الظالمين
جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الرابع قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر
لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين اعترف بالظلم ولولا المغفرة لكان كونه كبيرة وقوله فازلهما
الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه والاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر
عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعي في الجنة ولا امة له ثم ما كان نبيا مبعوثا بالشرع والاحكام وقبل
كان الاجتبا بالنبوة الا بعد تلك القصة كما دل عليه قوله فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم
للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وقبل الوقعة اى الطعن في الانبياء [illegible]
الظاهر فيه [illegible] والحق من الضلالة والجهل المورط في الغواية ويتمسك في ذنبه اى حين
بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يعني ادم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشاها
حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما
والضمير في له لله سبحانه وقد صدر عنه الاشراك في تسميته اذ حواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها اتاها
ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف
تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك
ومثل ادم اتسمينه بي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لادم فجعلا يدعوان الله لئن اتيتنا صالحا اى
سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي فقالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان
اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي ادم بذلك فالجواب ان المخاطبين على ان الخطاب في خلقكم
لقريش وهم بنو ادم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اى جعلها من جنسها [illegible] منه
وانس اليها بالتزوج فلما اتاهما صالحا سميا ابنيهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد اللات والضمير في قوله
لهما ولاعقابهما وعلى من اقتدى بهما [illegible] جعلا لادم وحواء [illegible] فان الدليل على الشرك

عمدا صح
تعالى صح
انه صح
مثل صح
لبنيه صح

في الاولوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع
عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة عند ذاهل الحد للاختيار
فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت ومن امتناع اللفظ عن الاباء مطلقا فلت
معنى ليس لهما بأساً انهما اطاعا الملتبس في نسبته ولكن مما تعمد الجارح كما في القصة وليس ذلك
كفرا بل ذنبا لحو صدوره قبل النبوة وقد تقال معنى جعلا له جعل اولادهما على حذف المضاف
كما دل عليه جمع الضمير في يشركون قصة اي ومن ذلك الجمل قصة ابراهيم عليه السلام واظهرها قوله الذي
في قصته اوان الاولى قوله في حق الكوكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان
كذبا والجواب انه قال ذلك في ايام الطفولية صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وقبل تنبيه
النبوة اخلا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال او بحثا انه لم يعتقد فيكون كلا منا صادرا
قبل البعثة وكلم لم يعول اما فان ذلك على سبيل العرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة او حاصل
ما ذكروا ان الكوكب لو كان ربا كما يزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من
الامور قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والتشكيك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان
ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الاية تصريح بانه طلب لان يطمئن القلب
من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فانه للوهم باحزان الوساوس في الاغادة سلطانا على القلب
عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية
المفصلة اقوى واسخ في المعرفة الاجمالية المتفصية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في
اصل الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان سيحيي له باحياء الموتى
وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم انه هو وكيف يكمل الايمان بما هو السائل فيه
كفر وانهم لا تقولون انه ما هو صنع ما تحوكم فهو صواب وما تمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب
قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فانه حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة
في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام فكذا بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها
على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات والمعنى انه الحكم بها اي السقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره
بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنها قصة موسى عليه السلام وتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى
فقضى عليه وهو لم يكن قتله لذلك القبطي بحق اي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطا بل كان قتل عمد عدوان
لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين الجواب

انه كان قبل النبوة وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من الاقوال محمولا على التواضع وهضم
النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون واظهار السحر حرام فيكون
اذنه ايضا حراما الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما حقيقة فانه مما اختلف فيه الشرائع بحسب
الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن
حراما بل فيه فلا مبالاة بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا اثم ذلك الاظهار
في ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان
كنتم محقين نحو فاتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح واخذ برأس
اخيه يجره اليه وهو ليس ذنبا اذ كان ذنب السحر العادي من موسى فان ذلك هو المطلوب والا
فايذاؤه بلا استحقاق ذنب صادر من موسى الجواب لم يكن ذلك الاخذ على سبيل الايذاء بل كان دنا به
الى نفسه ليتفحص عن حقيقة الحال في تلك الواقعة لخاف من ان يتوهم بنو اسرائيل خلافه الى العبوط
انه يؤذيه وذلك ليسوء ظنهم بموسى مع انه لما رأى هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد حسب
ايضا ان موسى لما رأى ذلك حزن واضطرب لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد
الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبانه او تسلى مصاب فان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ
برأس اخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه
نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما ناله من خير او شر فان الامور لا تخفى بعد هذه التاويلات
وخروجها عن مذاق العقل السليم قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل
لم يكن منكرا او كان كلام موسى خطاء وقد يقال ان ذلك الفعل الخضر منكر فلا كان كلام موسى كذبا فلما
اراد منكرا بحسب الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها
شيء منكر او اراد عجبا فان من رأى شيئا عجيبا هذا فانه قد يقول مثلا انه شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله
لم يكن منكرا في الحقيقة ومنها قصة داود ومن انه طمع في امرأة اوريا فعرض قتله بارساله الى الحرب مرة
بعد اخرى ومنها القصة على الوجه الذي اشتهرت مخلة بمعنى الخشوع اذا ابليس جاء الى الله
التشنيع في انباء العظام ولعل القصة بعد ان اخبر عن داود قبل قصة النجم بالاوصاف الكاملة منها انه ذو
الايدي اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا
والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك
منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون

موالطبا على القصد لاعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة
كل له اواب الى قوله انه سخر له من الاشياء لتعظيم وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتي الحكمة مع
اصرار على ما تشكو عنه اخبث الشياطين من قبيحه مراجعا انما عد في الروح والمكلوح ومبدء القضا
بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض ومن اين احل الملك بداود اذا كان الامر لا لكن سلم تصور ان تحمل
هذه القصة على انها ثابت الى القصة المشهورة في حق داود بل تسوروهم قصره للايقاع فلما راوه
مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القران وزعموا انهم قصدوه لاجلها لا لما [illegible] لتسويره من
قبل الغفلة او سرقة المال ونسبة الاذى الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا المعنى فقوله انما
فتناه اختبرناه في انه هل انساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل [illegible] بالعقوبة او الاقلاع الحلم
كان عادته في الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا للعفو الله عنهم وان يعفو عنهم مبالغة
في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي عفونا لاجل حرمته وبركته شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي جاء به
اولئك المتسورون وقع لا يحتاج الى نسبة الاذى الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان فخلط المذموم البليغ
باوصاف الكمال قال الامام الرازي والمنصف علم ان الحق الصريح ما ذكرنا وان تلك القصة كاذبة
باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين [illegible] الاول
التمسك بقوله تعالى اذ عرض عليه اي بعد الزوال الصافنات الجياد حالا انه فان ظاهره [illegible] الى السوال
تلك الصافنات الهاء عن ذكر الله حتى روي انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع
انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير [illegible] قال الانسان على سبيل
ولا احببت ان احبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك منتهى الكمال في المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسبب كما
تعالى [illegible] عن النعمة اي لاجلها والمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اي لعزة لا بالهوى
وطلب الدنيا وذلك لان رباط الخيل في دينهم كان مامورا كما في ديننا [illegible] وقوله فطفق مسحا
معناه يمسح رؤوسها واعناقها اكراما لها واظهارا للشرف شفقة عليها لكونها من اعظم الاعوان
في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه علاها [illegible] جعل مسح
السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها لما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما التمسك
بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤسكم وان حكم نعم لو قيل مسح السيف
برأسه ربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة وارجوع ضمير توارت
الى الشمس ابعد المحتملين [illegible] ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو

المعنى

وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا [illegible] انتهى

العشي وان تعود الى الصافنات فهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس والضمائر الى اقرب
في الذكر من لفظ العشي والمعنى حتى انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر
بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الماموري الثاني التمسك بقوله ولقد فتنا سليمن وقصته انه بلغ
سليمن خبر ملك بحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت
لا ترقى الهاء وتبكي حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة
نفيسة وكانت تغدو وتروح مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان
بعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله
فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه والجواب ان منع الحكاية الخبيثة التي يرويها
الحشوية لكذب استغفر عنها فانه قال النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذا الكلام لاطوفن الليلة على
مائة امرأة تلد كل امرأة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة
الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو قال
ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل
ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار ملقى على الموت لا يقدر على حركة كالجسد بلا روح وقيل قتل
له ولد فقال الشياطين ان عاش لم ننفك عن السخرة فعرف [illegible] فعلم سليمان فخاف عليه
ان يهلكوه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان يحمل اليه غداءه فمات [illegible] في السحاب فالقي على
فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي عنه في القران وهو قوله هب لي
ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد وكون ذلك الجواب انه ليس حسدا بل هو كالمعجزة فان مما كان من
جنس ما اشتهر به اهل زمانه وكان ما اشتهر به اهل زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه فلا جرم
طلب ملكا فائقا على جميع الممالك ليكون مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا مورثا اي يسعى من
واحد الى اخر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملك الدنيا اي لا يمكن فيه الانتقال فقوله
ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل مني الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة
وذلك الترك الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا
مع اشتغاله بطاعة ربه وعلم القناعة اي ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا يمنع من خدمة
المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب
ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب ان غضبه كان على قومه لفرط بالغوا في الفساد

قوم

حتى تاخذ بها عقده من الحكم الالهي

واسم البنت جرادة

قال الحجاج حين قال له الكاهن [illegible] هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي [illegible]

والمكابرة حتى غيل صبره ولم يطق المصابرة معهم وهذا اغضب قدر على اعراليه فلا تكون خصما فظن ان نقدر عليه اى لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما فى قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة وانى كنت من الظالمين اى لنفسى بترك الاولى فاعترافه بالظلم تحضيض للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة فى التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اى فى قلة الصبر على السلامة والحزن لينال افضل الثواب وليس معناه لا تكن مثله فى ارتكاب الذنب وفيه قصة نبينا عليه السلام والاحتجاج بها من وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى والضال عن الحق عاص الجواب انه قبل النبوة او المراد ضالا فى امور الدنيا وبحث حمله على هذا القول ما ضل صاحبكم وما غوى اى المراد نفى الضلالة والغواية فى امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثانى ما روى انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن فئة ان ماتيه من الله ما يقربه اليهم ويميل قلوبهم فانزل الله سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها وبلغ قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبى لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية الجواب على تقدير حمل التمنى على القراءة هو ان من القاء الشيطان يعنى ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبى حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا اى وان لم يكن من القائه بل كان النبى قرأها فاما ان كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وانتصارا لكلام ماذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ بالاوية للايهام اى لايهامه المشركين ان المراد الهتهم او المراد على تقدير حمل التمنى على تمنى القلب وتفكره ما يتمناه يوسوسه الشيطان ويكون المعنى ح ان النبى اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغى ثم ان الله ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته على هذا ويكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على الاول ايضا سوانى قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المعبودات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه كان زيد كان يامر الله لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء واما اخفى فى نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين فلو صحح ان الله لما اراد نسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد لطلاقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها بحسب الطعن فيه فقال له امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه ما اوحى الله وعزمه

على نكاحها ولكان عوتب فى قوله وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبى صلى الله عليه وسلم وطامعة فى ترفعه اياها فلما خطبها النبى لزيد شق عليها وعلى اخيها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا وكرهها وطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبى بعد طلاقها من قبل ذلك النكاح فتشرفت على زيد حتى اغتنم فطلقها فتزوجها النبى بامر من الله ليبا بالاول ان النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبى فى هذه القصة وما يقال انه احبها حين راها تمشى فتعجبت النبى ان ضح كميل القلب غير مقدور ثم القائلون بحب بيته ايا منهم من قال لما احبها امر زيد بفراقها وهذا باطل لان الله امره بالامساك امرا جازما وكان فضيحا يكونها ز... منهم من قال بالحب لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وهذه ابتلاء لهما وما تفرع عليه ابتلاء الزوج بطلقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق وابتلاء النبى بالمبالغة فى حفظ النطق حذرا عن الخيانة فى الوحى بالاخفاء او للطعن من الاعداء السابع ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذى هو الاثخان فان التحريم اى تحريم الفداء مستفاد من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الخ انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف فى الخطاب على ما هو عادة كل من اراد التعظيم كقولك ارادة على ظاهره الذى هو انه ثم عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا والبه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب فان يعلم ان يعاتب عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة يعللوا باعذار فى التخلف عن غزوة تبوك وبارك الافضل فى امور الحروب بل تعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر تدل على كبره الجواب ان الوزر ههنا محمول على استعظامه اياه او بعول انه ملجاء بمعنى الثقل كقوله حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون مستعملا للثقل الذى كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله وللعلم الاستطاعة على نشر الدين فلما اعلى الله شأنه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وبعلو هذا القول ورفعنا لك ذكرك ثم قوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبى اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ تجوز ان يصدر عنه قبل

النبوة صغيرا لان احديهما متقدمة على الاخرى او انه نسب اليه ذنب قومه قال بعض العوم ونسب اليه ما فعل بعض اتباعه والمعنى ليغفر للحكل ما تقدم من قبيل امتك وما تاخر منه واستغفر لذنب امتك وباب الله على ابنه النبي اتباعه او ما قال ان المصدر مضاف الى المفعول والمعنى ومن نوع الى ما ان يكون من الذنوب بالنسبة الكل كل نوع اتاهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ح لكل اما تاتى المصدر المتعدد والاتيان منهما والاكتفاء باحد يتعلق باضافة الذنب اليه مما لا يعلم حوق سلم الثالث قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على مثله الرابع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب انه لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت فالاستمرار في الزمان الاتي على ما كان عليه في الماضي الخامس يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار مع ان الامر والنهي لا يقتضى سابقة العصمة كما تعرفه فلا يدل على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب ان الشرطية لا تقتضى وقوع الطرفين كما في قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد الخطاب لغيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوجب على القطع بالشك بل يوجب شكه كما انه فرض المحال امر بالرجوع الى اهل الكتاب على تقدير العاقل في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوة وطمانينة او معرفة كيفية نبوة ساير الانبياء ونحو ذلك او في مثل ما في الانبياء السالفة وانه خير بما بين العالمين اما يتبادر على الرجوع ابتداء والاكون المذكور في الاية الرجوع على سبيل السؤال المصنف واعلم انا انما طولنا في مباحث التيمم الى مسالة عصمة الانبياء وهو مختص الكلام عنهم وتعميم الصفات لانا لما طعنوا فيها كانه عليه يقول سابقا وانت تعلم ان دلائل الهاشمية البداع ونوعي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا انما تنص بالتقوية او تناسبا وقد اجاب عن ادلة المبتدعة ههنا مع تمام احتمال العمل اخلونقض بنقضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته فلا نتيجة وطهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك نعم على علم الصدور وعلى نهاه المخبر ان الشرع هل كل الى جمعه الامكان ولا تجيبن على الانبياء باطلاق اللسان

المقصد السادس عصمة الملائكة عصمة الملائكة عن التصدير بوجود لما ان الطالبين بحسب الحقيقة توقع على العلة ومن عند تاعلى ما انقضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان الحلو الله فيهم ذنبا ومن عند الحكما بناء على ما

ذهبوا

ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل من الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة وبالكل ترشيح هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما يتبع والنواهي الزاجرة عما لا يتبع والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا او من ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقالت العصمة تكون خاصة في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه وكلامه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب ممتنعا لما استحق المدح اي بترك الذنب ان لا مدح ولا ثواب بسوى ما هو ممتنع لانه ليس مقدور اذا ولا اختيار وايضا والاجماع منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفته انفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي الا على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن ساير البشر

المقصد السابع في عصمة الملائكة والاختلاف فيها للثاني وجهان الاول ما حكى الله عنهم من قوله اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك والحجة فيه من وجوه المعصية من انه اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد وسفك الدماء بالظن اذ لا يعلمون الغيب ذلك ومنع الله ما اراد به اعتراض على الله تعالى واعلاؤهم على غيرهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله ونوع من تعظيم المعاصي الوجه الثاني ان ابليس عاص بترك السجود وهو كان رئيس الملائكة يدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس والجواب عن الاول انه استفهام والمقصود من الكلام في ذلك استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم على الله في خلقهم والغيبة اظهار مثالب الغائب ولكن انما تتصور ممن لا يعلمه والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هنا وكذا التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه لا ينهم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله اذ ولا يكون ذلك حكما لا يتصورها او بقياس لحال البهم على ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله الامر للتغليب اي لتغليب الكثير على القليل مع اطلاق الاسم بلا عن وشمول موضعه وكونه نوعا من الملائكة يمكن باحث على ما قيل ولا يكون كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة حلا وانظاهر لان المتبادر من لفظ الجن

ان

ما لا يدخل تحت الملك مع ان كونه اى حكم كونه من الجن فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما
يشهد من نظم الآية ياباه اى يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية ويأبى كون الجن
اسما لطائفة من الملائكة وللمستدل الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والاعصمه
العقول فى السبح وقوله لا يسبقونه بالقول وهم من خوفه اى فى العصمة ويفعلون ما يؤمرون والجواب انها تدل
على ان الملائكة الذين ذكرهم الآيات اذ الله عصمهم من الذنوب ابقاها ومعاصى حتى يدل على ان جميعهم برآء
عن جميع المعاصى جميع الازمنة ولا قاطع فيها اى فى هذه المسئلة لا نفيا ولا اثباتا بل الحاصل الظن فيطنبوا ان
الظن لا يعنى فى مثله من المسائل التى يطلب بها العلم واليقين عن الحس المقصد التاسع
تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع فى انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع فى الملائكة
العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت
المعتزلة وابو عبد الله الحليمى والقاضى ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه
اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل
دون العكس وهو الحكيم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول
مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود
على الحقيقة لم يكن لآدم بل لله تعالى وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير ان يكون
آدم جاز ان يكون سجودهم فى السجود كونه تحية وكرامة كما فى السلام فى عرفنا فلا يكون عبادة فى التواضع والخدمة
لانه يقتضى الفضيلة عن فيه يكون اختلاف الازمنة واختلاف الامم ثم اختلاف الاخبار على ان سجودهم للتواضع والابتلاء
ليتميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدل على الفضيلة عليهم لان الامر من نوع الامتحان لانا نقول فهو اى الاكثر
هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين يدل على انه امتحان للتكريم والتفضيل
وبنفى سائر الاحتمالات اذ لم يعلم من سياق ما نص والنعمه الكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله
تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء
كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون
والذين لا يعلمون الثالث ان الانبياء مع العوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة
لاوقاته وليس للملائكة شىء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل فى الاخلاص واشق
فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اى اشقها فيكون صاحبها الذى يواظب عليها

الرابع الانسان مركب تركيبا من الملك الذى له عقل بلا شهوة والبهيمة التى لها شهوة بلا عقل فيحصل له
حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام
بل هم اضل فقوله ان شر الدواب عند الله الآية وكذلك نقيضه ينظر بقياس احد الجانبين على الآخر
ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية
فستة الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها ولها بسبب من اوصافها بالقوة بل كما لاتها كلها
فى مبدأ الفطرة بخلاف النفوس الناطقة الانسانية فانها فى ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها
وانما تحصل لها ما يحصل على سبيل التدريج والاشتغال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره
الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وباتصالاتها واوضاعها والكواكب
المدبرة لما فى عالم العناصر اومن الافلاك والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة
نسبة النفوس كنسبة الاجساد ج الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدآن للشرور والاخلاق
الذميمة كلها د الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلى الانوار القدسية فهى ابدا مستغرقة فى مشاهدة
الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من الكثافة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة
ه الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل بعضها تتحركها والسحاب بعض فى
نزول تنتصر بعانها والآثار العلوية تحدث بمعونتها وقد نطق الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا
وقال فالمدبرات امرا لا قوة للملائكة من قوتهم على بعض الاجسام وتعلق الاجرام وتحريكها ما ليس من
جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات و الروحانيات اعلم لاطلاعها
فى الاعصر الماضية الاول وما سيكون فى الازمنة الآتية وبالامور الغائبة عنا فى الحال وعلومهم كلية اذ لا هو اسس
لهم ترسم فيها المثل الجزئية فعليه لانها مبادى الحوادث فى عالم الكون والفساد فطرية اى حاصلة فى
ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة امنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب انه كل
كله مبنى على القواعد الفلسفية التى لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع مع المتكلمين فى الافضلية بمعنى كثرة
الثواب فيه اما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم انى ملك فانه كلام فى معرض التواضع ونفى التعظيم والترفع والتبرؤ عن
سمة الربوبية كما قال اقصى لنفسى مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعى لها ما شاء
لكنس من البشر وسائر الجواب لا نسلم انه فى معرض التواضع بل المراد انما هو هذا الادعاء وهو
قوله والاولى لو ابانا فيما يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون فالمراد قريش استعجلوه بالعذاب بعضا و

وكذا قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك معناه لا ادعي الا ما ليس
له انزال العذاب من خزائن الله تعجيلها ولا اعلم انصاما متى ينزل بهم العذاب منها ولا اني ملك فاقدر على انزال
العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلع بجناح واحد من جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فهذا لا يدل الا على
ان الملك اقدر واقوى فاين هذا من الافضلية التي هي كثرة الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ فهم منه انه حضهما على الاكل من الشجرة طمعا منهما بان المقصود من المنع
قصورهما عن درجة الملائكة وكلا منهما يحصل له ذلك الشرف فيبلغانه واقدما عليه والجواب انهما راءا الملائكة
احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فسالا مثل ذلك وخيل لهما انه الكمال الحقيقي والفضل المطلوب
الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه يصرح بتفضيل الملائكة
على المسيح كما لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا العالي ولا من هو فوقي وكما يقال لا يستنكف
الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان والجواب ان النصارى استعظموا المسيح لابوه فادعوا
فيه احياء الموتى وكونه بلا اب فجعلوه ابن الله وادعوا له الالوهية والملائكة فوقهما في ذلك فانهم
قادرون على ما لا يقدر عليه وكونهم بلا اب ولا ام واذا لم يستنكفوا من العبودية لم يكن ذلك سببا لكمالهم
الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله تعالى
لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف و
الرتبة وايضا جعل علة عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على ان من هو دونهم احوالهم اولى
اولى ان لا يستكبروا وذلك دليل افضليتهم اذ مع التساوي او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال والجواب
المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ان العندية للدلالة على الفضيلة
دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون
عنده ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فلكونهم اقوى
واقدر على الافعال لا لكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلم الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى
وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم والجواب انهم المبلغون للعلم من الله
واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس ان الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل
الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل والجواب انه ما كرم واعلم كليته
فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل
قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والتقديم لا يعلم على سبيل الاطراد

الجواب ان ذكر التقديم المطرد انما هو بحسب سبق الوجود فان الملائكة مخلوقون قبل البشر فيكون الوجود
اللفظي مطابقا للوجود الخارجي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى
فيكون بتقديمه احرى المقصد العاشر في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا
لمن منع الخوارق وواقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام
الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر
اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهي ان
وجود الممكنات مستند الى قدرته تعالى ابتداء فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب عليه رعاية الاصلح في افعاله
ولا يستلزم الكرامة امرا محالا اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم
حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وحصول ذلك
معجزة لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف في احضار عرش بلقيس
من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم تكن تلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى
النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي لبث الله سبحانه اياهم في الكهف ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة
ولم يكونوا انبياء اجماعا وغير ذلك من الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم تكن معجزات
لفقد شرطها كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق للاولياء بانه
لجوازه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالة على النبوة
وتنسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي
مع ذلك الادعاء في الكرامة المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد
الاول في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون
من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام
في احياء الطيور ومن جوزها وعدها من مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاعادة المعدوم
يتوجه انه المخصوص فاسلم لكل لان يعاد وعند ما سوى بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة
والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني لكنهم انكروا اعادة المعدوم و
يقولون باعادة الاجسام بجمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع
وجوده الثاني لذاته وللوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لا من الممكنات

الاخص امتناع الاعم

الشيء او لوازمه لا الخلق بحسب الارض واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل
العود لكونه وجودا خاصا يبطل بطلان العام اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
ولا من امتناع مجازات ممتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لوازمه ولا ممتنع وجوده مطلقا فلما الوجود
امر واحد في حد ذاته لا الخلق ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر
خارج عن ماهيته وهو الزمان فلذلك الاتحاد او واحد لا الخلق ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة
فاذن بطلان زماني الوجودات المبتدأ والمعاد وكذا الاتحاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان
الاشياء المتوافقة في الماهية يجب استواءها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو صورنا كون الشيء الواحد
ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان كزمان الاعادة معللا ذلك بكون الوجود في الزمان
الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود
الثاني امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر لجاز ان يكون
ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي في التحرير الثاني للتحرير الاول مخالفة لبديهة العقل
الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يتصف لذاته بالعدم في زمان وبعدمه وجوده لذاته في زمان اخر لان الامتناع الذاتي
من حيث هي لا تتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان يكون الفضلاء ...
انفكاكه عنها وفيه اغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وممكنة
لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يخرجها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد
لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث وتمكنه اثبات جواز الاعادة
ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اي حكم المعاد اي تعاد
بالوجود الاول الذي كان قد اتصف معه بملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واسهل بما قبله من
قوله تعالى وله المثل الاعلى اي ذلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي يتفاوت مقدوراتها
متفاوتة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية
والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجي الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه
محال بالضرورة اذ لا اثنين ليتخلل من طرفين متغايرين فيكون الوجود بعد العدم عين الوجود قبله
حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى تقدير امكان لا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود
مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا انتهى كلامه والجواب

انه لا معنى لتخلل العدم بينهما سوى انه كان موصوفا بالوجود زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان ثم اتصف
به في زمان ثالث وبهذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة بين زمان العدم بين زماني الوجود الواحد
واذا اعتبرت نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كما اعتبار التعاقب الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان
دعوى الضرورة في حكم خالف جمهور من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فبوجوه منها الاول
انما يكون المعاد هو المبتدأ بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم
ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انه معاد
هف الجواب انا لا نسلم ان اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا
الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر وجوده
في ذاته في الخارج فلا تفاوت ولا تعاقب في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا
لكان هو في كل وقت شخصا اخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع الوقت
في هذا الزمان غير الموجود معه بتكونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير الذي يحكم به في مثل
الصورة انما هو بحسب الاشياء والاعتبار دون الخارج وحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض تلامذته
وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا
له ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من سألني
فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات
ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم
ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا وانما يكون كذلك لو
لم يكن وقته ايضا معادا اما مع عوده بعينه فان الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن وقته
مسبوقا بحدوثه لنفسه اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ الثاني لو امكن اعادته وفي
اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهة فليفرض حينئذ ايضا موجودا مع كل المعاد
وح لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاشتباه دون الامتياز بين شيئين اذ الاثنين لا بد من فارق
البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستانف المذكورين بل انهما فلانا بالهوية اي بالعوارض
المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما انهما متميزان عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين
متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والاخر معادا اي مستأنفا
لما ذكر ومن المحال بالمبتدأ او المعاد بل هو جار في المبتدأ ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ

بعض كل القليل لان فيل المراد بالمثل المساوى ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا
امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعرف على امتناع عدا التشخص بالمستند اذا فرض له مثل كذلك
وارد التالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الان عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه
اي التميز حال العدم محال لان النفي الصرف لا يتصور له تميز واما السرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعي
اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود
لا امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه ~~واتصافه بصحة العود~~ بعض امتياز والالم يكن ذلك الاتصاف اولى
به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا اي امرا ثابتا متميزا ظاهر لان بطلان
التالي ممنوع وما ذكر في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لا نا نمنع استدعاء واي
ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون
الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز الخارجي انما يحصل حال الاعادة اعني زمان
الوجود الثاني فيساوي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له
بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات الحاصل بوجوده بعد وان قيل نحن نرى ذلك التميز
قلنا فبطلانه ممنوع لان مثل هذا التميز حاصل للمعدوم في الصرف كالممتنعات المقصد
الثاني في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن اخرهم على جوازه ووقوعه وانكره
الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن
لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلط بعضها بالبعض قابلة للجمع بلا ريب وان فرض انها عدمت فان
اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله تعالى عالم بتلك
الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وبالنهاية كالاشياء لعموم علمه لجميع المعلومات
وقدرته لجميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب الصحة اي صحة الوقوع
وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بالادلة القاطعة
اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من
الدين القويم والصراط المستقيم فمن انكره او اوله بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط
فقد كفر فما هو من ضروريات الدين فكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكرون بوجهين
الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول اي بعض اجزائه جزءا من الاكل فان اعاد الله ذلك
الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للاكل اما ان تعاد فيهما اي في

كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او يعاد
في احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانهم كما زعمتم الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع
الاجزاء على الاطلاق وهذه الاجزاء الاصلية للانسان في المأكول في الاكل فضل فانا نعلم
ان الانسان باق مدة عمره واجزاؤه الفضلية تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه
لم يجب اعادتها في الاكل بل في المأكول الثاني لو حشر واما الغرض فهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما
لغيره اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الالام وانه منتف اجماعا من
العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك قبيح وعلم ملاءمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما
الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم للاستقرار وانه لو
ترك على حاله فلم يعلم بكونه الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الالام
او الالتذاذ بكل الالم بانها بتلك اللذة فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان غرض عين الله وجه
عنه فيلتذ به اي يعود الى علم المرض الجواب ان الحجارة انه لا غرض وحكاية العبث والقبح العقلي
جوابه ولا نسلم ان هو اما بحصول الالام او الالتذاذ ولعل له غرضا اخر لا نعلمه سلمنا ان
الغرض منحصر فيهما لكن لا نسلم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته ان في دفع الالم
لذة واما انها ليست الا هي لدفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان تكون تلك اللذة امرا اخر يحصل
معه اي مع دفع الالم تارة وبدونه اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ذلك ثم
سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اي دفع الالم لم لا يجوز
ان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية بصورها ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه
الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا اخر وجوديا ولا محال للوجدان
والاستغراق فيها اي في اللذات الاخروية حتى يدرك بها حقيقتها كما ادرك حقيقة الدنيوية
بها على علمكم بذلك بنسبب هل يعيد الله الاجزاء البدنية بعد ما او يفرقها ويعيد
فيها التاليف الجواب انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين
وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف لان الهلاك الخروج عن الانتفاع
كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذي به
تصلح الاجزاء لافعالها وبه منافعها والتفرق بالاولى عطفا على زوال الجزء منه يمكن التغير

وقوله لكان ضررًا لتعالى زوال الباقي والنفوس توضيح للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون عليكا ومثله
يسمى فسادا عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله ثم كل من قال بعلمها قال بحشر الاجسام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة
في مسئلة المعاد خمسة لان الحق على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس
الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو
قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من
متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع
والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر
الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء
منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي
جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد والمصنف قد رد اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني
فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث حكاية
مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عبارة عن مفارقة
النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها
بسبب بقضايا لها النفس انه وزرذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها
وذلك لانها بسيطة لما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط
الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها وقوة اي قابلية بالنسبة الى فنائها
وفسادها وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين وهو ينافي
البساطة والحاصل ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان
القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول والفناء كذلك الموجود مع الفناء والفساد ويكون وجود الشيء بالفعل
وقابلية فنائه متنافيان ولا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين احدهما
قابل الفساد بمنزلة المادة في الاجسام والآخر متصل من قبل حلولهما معه ومنها بالفعل وقابل الوجود
ولا يمكن امتناعهما مثل ما ذكرنا ولم يلزم من ذلك لتسميتها قلنا لان الانفعال بعلة قابلة وجود ما هو
الذي انه الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما يخرجه اذا لم يتعلق
الفناء كانت باقية بعد المفارقة فهي اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة فيتالم

بعد

بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله واما السالم
قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم يكن بعقلاتها صارفة
عن الشواغل العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم ينتبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما كانت
اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت
ضعفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا تنفي فيه
التباسا واما العاملة فاما ان تكون لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات والافكار كانت تلك الهيئات حاصلة لها تالمت بها تالما
عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم ينل درجة الوصول
ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما
انما حصلت لها لركونها الى البدن وحبها اياه ولسبب تلك الهيئات للنفس محبتها الى البدن
وذلك مما ينسى بطول العهد ويزول بالتدريج فينقطع عقوبتها كالمؤمن الفاسق عندنا وان
لم تكن تلك الهيئات للنفس بل كانت عاطلة بين يدي الهيئات الردية التي هي سبب حيلولتها عن كمالها
ابدا مستريحة بادراك كمالها باقياس مثلا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها
سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمال وانتفاء اشتياقها
اليه كالصبيان المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ
انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي خرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة
لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وخلصت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة
التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر
حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى
الانتقال نسخا وقيل ربما تنزل الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيوان
يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنزل الى الاجسام
النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط ايضا ويسمى فسخا فالواو في هذه
التناسخات المذكورة من ارادات العبارات واليها الاشارة بما ورد في الكتاب من الصفة في جهنم منزلا
في المتنازل له منها واما المتصاعد من مرتبة الى ما هو اكمل منها فتعلق في الابدان لكمالها وربما
كاملة في جميع صفاتها وقيل تتعلق ببعض الاجرام السماوية لفاقتها الى الاستكمال والكمال

ذكر كله رحمها بالغيب بناء على قول المتوفين ونحوه وقد ابطلنا مما قال الامام الرازي واما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان
سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين
السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه ان يلتفت
الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية
وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على
الجمع بين الامرين ولا شبهة ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون
للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدم النفس واعادة المعدوم
عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير
وهذا العالم هو العالم الكبير والحكم على كل منهما اما بتخريبه او بتعميره [illegible] الاول
كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو بالاعادة كما كان
حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكلي [illegible] الاجزاء
او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة وبيان
احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب

المقصد

الرابع الجنة والنار مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وابو الحسين
البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار
وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة واخراجهما عنها
بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما
اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو كثير في مواضع من القرآن مع تتبع الاحاديث الصحيحة
[illegible] واما المنكرون فتمسكوا في استحالة كونهما مخلوقتين
[illegible] بدليل العقل [illegible] بدليل السمع [illegible]
[illegible] عالم الافلاك او العناصر [illegible] الاول [illegible]
[illegible] التناسخ [illegible]
[illegible] في العناصر [illegible]

الا انا فهما وانهم لا يقولون به وقد ابطل الاصحاب بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة
ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال
وانت خبير بان [illegible] فقط الجواب
لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما خذه ولا نسلم انه في عالم العناصر قول
بالتناسخ [illegible] محال
على ذلك [illegible] احتج ابو هاشم ومن تبعه من المعتزلة بقوله تعالى في صفة الجنة اكلها دائم
مع قوله كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة الآن [illegible] اكلها
دائم [illegible] اكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل [illegible]
وذلك [illegible] او نقول المراد بهلاك كل شيء انه هالك في
حد ذاته لضعف الوجود الامكاني [illegible] او نقول انهما اي الجنة والنار [illegible]
[illegible]
صورة وان الثاني قوله تعالى في صفة الجنة ايضا عرضها السموات والارض [illegible] ان يكون عرضها
عرضها بعينه [illegible] موجودين معا و
احدهما موجود والآخر معدوم [illegible] عرضها كعرض السموات [illegible]
كما قال [illegible] ابو يوسف [illegible]

المقصد الخامس

[illegible] في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله [illegible] الثواب والعقاب [illegible]
عليه اما الثواب فلوجهين [illegible] الشاقة [illegible] الثواب عليها
[illegible]
منزه عن ذلك تعالى الله عن الانتفاع والتضرر [illegible] العبد اما في الدنيا [illegible] الايمان [illegible]
[illegible] العبادة [illegible] للنفس عن شهواتها واما في الآخرة [illegible]
[illegible] وهو المطلوب والجواب منع وجوب العوض [illegible]
[illegible] واما العقاب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بسلم جواز مثلهما وسوا ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرته تع الثاني انه اذا علم المذنب اي المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفو عنه لم ينزجر عن الذنب لكان في ذلك تقرير له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات والجواب منع ذلك اي نمنع عدم علم بوقوع العقاب للمذنب والاغراء اذ شمول الوعيد وبعض الكل للعقاب وظن الوقوع بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض حمل الامر على حال الاخرى ذلك بمعنى ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين ظاهره الا ان بعض ظن الوقوع في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وجلل كان فيه نفع العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي لجوع عن اقترافه واما توهم العفو الناشئ من علم وجود العفو واحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المعين للانزجار فقد طرار المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا انظر لذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد في النار والخروج عنها الا اذا عمل بحكم اثبات ما ادعوه دليل عقلي هو ان العاصي يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع اذا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للعاصي استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيلزم عليه محال اذ الجواز منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي بمعصيته لا يستحق عقابا اذ لا يجب لاحد على الله شيء وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب والمنع سند الدوام لا العقاب اذا كان المضرة او المنفعة منقطعة لكن خالصة لا تقول ذلك ممنوع لجواز ان يكون الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان ...الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا ملل الفضائل على ...الانقطاع ... والثواب ضعيف ثم ... لما تكلم من صفات الثواب والعقاب يقول انه قد يتساقطان فان كلام الحكم مبني على التحابط ... جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة فضلا كما قال تع حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضيل ممنوع لجواز ان يحيلنا من جهة لوادنة الى جانب العقاب الى السلبية لا كرى الاملها والحسن يجري لمن امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء

اضعافا مضاعفة بغير حساب وقد استعانوا بعد اقامة الدليل العقلي من النقل بوجهين الاول بايات تشعر بالخلود كقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تع قد جعل للكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه والجواب لا نسلم ان من له حسنات الايمان في الطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كان له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة ولا نسلم ان مرتكب الكبيرة متعد حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالاية القاتل لكونه مؤمنا اي لا يؤمن والكفر القاتل الكافر اي الايات المذكورة لا ينا في صاحب الكبيرة ... ولكن الخلود فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك في الاية المذكورة وحملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل لقرينة الحال فلا يلزم مجاز الا ... وذلك القسم مستفاد من خارج لا من نفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تع وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها والجواب عن هذه الاية وحدها ان الفجار لا تساوي الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر بدليل قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس كذلك فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن لا يلزم خروجهم عنها بترحمه مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالايات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ليجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فوعد صاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب فهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون تلك الايات عامة مساوية لها وان سلمنا عمومها انا فيجب تخصيصها بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تع انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم

ان اختصاص مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين وقد ذهب المرجئة عملا بظاهر هذه
الآيات لكنا نخصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق المقصد
السادس في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب
فضل من الله والعقاب منه عدل من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما
عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه
كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يعد كرما عند العقلاء
المبحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا
في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا
وانكره اي تخليدهم في النار طائفة خارجون عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوى الجسمانية
كما تعلم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها فاذا فنيت فنيت الحيوة وما يتبعها من الحس
والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة اي لو [illegible]
مع تناهيها [illegible] فساد ما تمسك به في ابطال ذلك البيان الثاني من تلك الوجوه دوام الاحتراق
مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل لان مبناها على اعتدال شرط النفس واعتدال المزاج
في الحيوة [illegible] اي الحيوة بخلق الله تع وقد خلقها دائما ابدا او يخلق في الحي قوة
لا تحرق معها بملابسته بالنار مع كونه معذبا بها كما خلقها في السمندر مع علم القادح [illegible] الثالث
منها النار توجب افناء الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي الحال بالآخرة الى عدمها لكونها
متناهية [illegible] الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا تبقى الحيوة فلا يدوم
العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار عندنا [illegible] بل بافناء الله تع اياها [illegible]
وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله
ابن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند و
المقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه
منقطع كما لم ينفع له تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين
يبطل ذلك بل نقول [illegible] اذ نعلم قطعا ان كفار عهد الرسول
الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد
بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم

للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ و
العنبري المبحث الثالث عذاب الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اي
رؤيته الجزاء قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وهو المطلوب
وبعد خروجه عن النار وعدم خلوده فيها المقصد السابع الاحباط [illegible] المعتزلة على
استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال
جمهور المعتزلة والخوارج انه بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله
طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله [illegible] وفساده لانه الغاء للطاعات بالكلية
ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان مع العمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في
المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه
فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهب المرجئة
الى ان الايمان يحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلاته وذهب الجبائي وابنه الى ان الاكثر
في الحبط [illegible] من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته ولغت [illegible] زلاته على
طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات بأسرها
من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات من غير ان
ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي ان مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعة
او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره وذهب ابنه الى مقابلة اجزاء الثواب باجزاء
العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا الحمل [illegible] وقال الجبائي يحبط من الطاعات
الى السابقة بقدر المعاصي الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك
الطاعات شيء على قدر المعاصي [illegible] الاعلى [illegible] انه حكم ولا يبطل الطاعات بالمعاصي
اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة اولى من العكس لان ابطال
احد المتساويين بالآخر ليس اولى من العكس [illegible] الحسنة [illegible] امثالها والسيئة الا
[illegible] وقال ابو هاشم ثواب [illegible] طاعاته ومعاصيه فايهما ارجح احبط الآخر ويحبط من
الراجح ايضا ما يساوي [illegible] الموصوف [illegible] الزائد ويكون الراجح [illegible] المرجوح على هذا
الوجه الذي لا يسلم [illegible] احد المتساويين على الآخر [illegible] الاصل الذي [illegible]

العقاب والثواب بالمعصية والطاعة يبطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق
الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي للمعتزلة كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر فاما معا
فيكون الشيء معدوما حال كونه مؤثرا لان وجود كل منهما ينافي عدم الآخر فلو عدما معا حال
وجودهما معا او لا معا بل يتقدم احدهما بان يبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه مغلوبا وانه باطل لانه
كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مغلوبا وقد يجاب
بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يقوم احد الاستحقاقين
بعينه بحسب ... ملبس الكاسر والمنكسر ولعل الكلام يتجه الى المراد ايضا تذنيب
قد اتفق المعتزلة اي الجبائيان واتباعهما على انه لا تساوي الثواب والعقاب اي استحقاق
الطاعات والزلات والا تساقطا اذ لا يكون ابطال احدهما اولى من ... الثواب
والعقاب ومن استحقاقهما ايضا ولا يجوز ... اسقاط احدهما
بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثم ثواب ولا عقاب فانه محال وعند
الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على التعاقب وكلاهما محال كما عرفت
وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على ... امتناع التساوي اذ ما من زمان من ازمنة الطاعات
الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ... استحالته من جهة العقل في
تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر وانما استحالته للاجماع
على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد من خلوده
في احدهما ولا يتصور ... احد الخلودين مع التساوي في الموحد ... بالمعتزلة
الجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية
واحدة ... احباط المعصية للطاعة المساوية لها ... عندهم ... لم لا يجوز
على ... تساوي الطاعات والمعاصي ... الجنة ...
... التساوي ... التساقط ...
خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب
ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف
كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يحصل له من الثواب والعقاب ...
له نعمة ... من جهة اخرى ... لا ... حلوته

الرضا والتسليم الخلوص ... في حقيقة الثواب والعقاب المقصد الثامن ان الله يعفو عن الكبائر
الاجماع منعقد على انه تعالى عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو
عن الصغائر والكبائر مطلقا ويعذب بعضهما الا انه لا علم لنا الآن بشيء من خصوص البعض وقال
كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان
العقوبة ... على الذنب حق ... اي استحقاق العقاب ولا يقولون بصحة المعتزلة اي
بل كل الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلو لم
الكبائر قبلها لم يعف عنها ... الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبائر
قبل التوبة كقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد
بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام
عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع
عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقييد ... الى غير ذلك من الآيات
الكثيرة المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم اجمع الامة على ثبوت
اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام ... لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب
عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات اي ولاجل المؤمنين ... القرينة السابقة ...
في ... الايمان اي مرتكب الكبيرة مؤمن ... المؤمن شفاعة له في اسقاط
عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ... في شفاعة النبي ... والجواب انه لا عموم
له في الاعيان لان الضمير ... اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له
في الازمان ايضا لانه ... مخصوص ... فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت
وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا يقبل منها راجع الى النفس الثانية ... في سياق النفي فيكون
عامة وان كان نزولها على سبب خاص وللامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة
في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ... في نفي الشفاعة ... لان تكون عامة
في الاشخاص والاوقات ... في اثباتها ... تكون خاصة فيهما ... الشفاعة
في حق كل شخص ... والخاص مقدم على العام ... المنفصلة

المذكورة في النوع الكبير المفصل العاشر في التوبة وفيه بحثان الأول في حقيقتها في
هي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى
الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود
عليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون
معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر
لما فيه من الصداع وخفة العقل وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا
وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لماهية الندم وذلك لان النادم على الامر
لا يكون الا كذلك وقد ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان النادم على فعل المكره
قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم
الكامل وسواء يكون مع العزم على عدم العود الا ان يرد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية
يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه
عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر قيد
الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل انما يتصور عمن قدر
على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت فعلى هذا ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى يتصور
ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وبتوفرها فيتصور ذلك العزم
من المسلوب القدرة نعم ما قررنا قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في
المستقبل احترازا عما اذا زنا ثم جب وكان منتهيا على ان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير
متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على فعل صحت توبته باجماع السلف
وقال ابو هاشم الرازي اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا
عن مرض مخوف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بالعجز عن الفعل في المستقبل
منه وعيانه وايضا قول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر
فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم وعند البحث الرابع في احكامها
الاول الرازي المجبوب اي الذي قطع ذكره اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير
القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على الفعل المستقبل
اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الاكثرون بناء على انه يكفي لذلك الحقيقة تقدير القدرة

والاظهر ان من يتوب قوله المصنف تكلماه ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا تقبل توبة المجبوب
عن معصية بمرض مخوف فهل تقبل ذلك منه او وجود التوبة ام لا تقبل لانه ليس باختياره
بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند البأس وظهور مائحة الموت فانه غير مقبول اجماعا
والتردد الذي ذكره المصنف في توبة المخوف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر
الثالث فيما شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلاثة او لها رد المظالم فانهم قالوا شرط
صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب
كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات ونحن نقول اما عن الاول فبانها
اي صحة التوبة امر رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى
المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على معصيته قال
الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب
الآخر كما لو وجب عليه صلوات فاتى باحداهما دون الاخرى واما ان لا يعاود فاصلا الى ما تاب
عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال الى حال
قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت
علم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك مرة ثانية يصير وجب عليه توبة اخرى
واما استدامته للندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان حكم
الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الباقي حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في
الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق وقال في الكشف بهاي باستدامة الندم من الحرج العظيم في
الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات فان لا يكون مشغولا
على استدامة الندم وبذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال
ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم
ان الصحابة ومن اسلم بعد كفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون
الاسلام ولا امروا به فكذلك الحال في كل ذنب وقع التوبة عنه الرابع من احكام التوبة هل في
التوبة الموقتة مثل ان لا اذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان تاب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف
مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والانواع جميعا ام لا بحث عمومه كما ذهب بعضهم

الى انه يجب العموم لانه اذا اندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب لغرضه وقد اخرجه ابن اسلم علله لقبحه والاندم على قبايحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وعلم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب اخرون منهم الى انه لا يجب كالعموم كما في الواجبات فانه قد ياتي المامور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون الماتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل ان الحسن يختلف في الافعال وسعا وراجحا اقتضاء وبه يحصل الاولوية على سائر القبح ايضا كالكل والاشاعرة واتفقوا اشوالا في صحة التوبة الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة وقد الحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتفضل به وليس لاحد سواه كذلك السادس انهم اختلفوا في كون التوبة طاعة قال الاكثرون الظاهر ان التوبة طاعة واجبة يثاب عليها لانها مامور بها قال تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والاظهر في الوجوب كلمة عسى فانه للجواز ان يكون رخصة وابدا انا ابتوبها او دفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ولا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا المقصد الحادي احياء الموتى في قبورهم ومسائلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اى بعد الخلاف في ظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه اى على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في انه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية صريحا وما هو الا عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى فهو هو او لان من قال بها اى بما ذكر من الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب بين النفختين ايضا فاثبت الاحياء والمسائلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان

الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الالام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب في الحقيقة فلا حاجة بنا الى ابطاله من عذاب القبر بل يتوجه قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان مساق المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية الا الاماتة قبل قرار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسائلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والوجه في ذلك ان الاحيائين اللذين عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر واما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في ذلك الاحياء ومنهم من حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا بعد سابقه الحيوة والحيوة في اطوار النطفة مما ذهب اليه بعض المفسرين وهو المعتمد وسوى الآيتين احاديث صحيحة دالة عليه اى على عذاب القبر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها من قبيل الاحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما لا يستنزه عن البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسائلة الملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ما فيه من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين لا يجوز ان يكون صفة لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اى لا يذوقون في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد كقوله ان الانسان لفي خسر وليس فيها تعدد الموت لانه

الخمس تساول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكره من الآية واجتماعه معارضة ما احتج به من الاثنين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي يستمسكون بها اذا لم يكن محالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها بلا شك كما وجد احتجاج بها في حكم مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مساءلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه اكل السباع والطيور وتفرق اجزائه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومساءلته وعذابه ضرورة والجواب الصحيح التفصي عن مثل ذلك الذي قالوا انه العاصي واتباعه في صورة المصلوب لا نبعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وانا لا نبعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسائلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ تمام وجه التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا كما مر ولا نبعد ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان جواز الخوارق غير ممتنع مقدور الله تعالى كما سلف تقريره

المقصد الثاني

ان ما جاء به الشرع عن الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تأويل عند اكثر الامة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة بعد ما ذكر الصراط والميزان على ان السؤال الذي هو قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على شمول يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله واقرأ كتابك وبعد ذلك قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فيحقق شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام لاصحابه

وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وكيف لا وان لا كل اي محملته جنا لك الذي اوعينا كونه حقا بحيث يوافقه القدر المشترك بلم يبق للمنصف فيه اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى بعد ذهابه الى الحمل على الطريق المؤدي الى الجنة او النار قالوا اي المنكرون وان اثبتنا بالمعنى المحمول وصفه بانه ادق من الشعر واحد من حد السيف اي حتى كما ورد به الحديث فانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لكن الامر فيه مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين والاعلات عليهم يوم القيمة وجه وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم الجواب ان الله تعالى يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث من صفات العابرين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يحمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف وتحقيق انه لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على ان الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض فلا عرض مما يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة في وزنها بل لا فائدة له فيكون عبثا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وحينئذ الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه فلو مراد

المقصد الثالث

في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لانها شرعية لعرف بها وهي من الالفاظ في الافعال الشرعية والاحكام من ان الايمان هو التصديق مطلقا او ان الايمان هل يزيد وينقص او لا وفي انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة او لا وفيه مباحث

المقصد الاول

في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق وقال فلان يؤمن بكذا اي يصدق ويعترف به واما

في الشرع هو وهو مستعمل ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل اللازم كونه عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاد ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا لكن في الشرع هو المعرفة بالله وهو مذهب جهم بن صفوان من انهم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا او هو منقول عن بعض الفقهاء وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الحديث كلهم انه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان اي فعله وهو الكلمتان او غيره اي غير اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ونحوه اي نحو ما يدل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين لا فهموه ولتعين ما لم يتبين كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائرها بل هو كان ذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان المتبادر من العطف المغايرة ولا لجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضد العمل الصالح كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اي ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله

الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وحده اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل فقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان بدليل انكم اذا ابقيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عليهم وصح صدقه لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم تكن المبالغة على ذلك التقدير مصدرا وحسب اللغة قطعا فالتصديق اما موضوع اللفظ او مدلول اللفظ الذي اتى على معنى ما هو واما ما كان مستحضر الحكم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق العلمي كيف وقال الله تعالى الا اللساني وهو تعالى قد يعد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقوله وقال الاعراب آمنا الآية اثبت هاهنا التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق العلمي دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يفتشون عن علمه وتصديقه العلمي وعلمه فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان لا العلم ولا عمل الجوارح معارضة بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين وبمعارضة نحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وجوابه بان تعالى لا يطلع على ذلك اي التصديق اللساني لم يكن الا ما هم لا دلالة على التصديق العلمي لا انه تعالى علقه في الشرع احكام الايمان بظاهر اقرار اللسان ويجعل الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق العلمي امر خفي لا يطلع عليه بحال والاقرار باللسان فانه مكشوف للشرع فنيط به الاحكام الدنيوية واما النزاع فيما بينه وبين الله اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم بل حكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه مانع من خرس وغيره فهو من مخالف الكرامية فانه مؤمن واي الاحتجاج للمعتزلة وجوه منها ما دل على اثبات الجنة لهم ومنها ما دل على ابطال مذهب الجهم القسم الاول ان فعل الواجبات هو الدين فان الدين الاسلام هو الايمان فعل الواجبات هو الايمان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ الكناية ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي امر به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام لقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان

الايمان

المزيد انه علم العلم والمود لا من الكاهر وكان عن الحق والتصديق عنادا وفسر القول التصديق بالتسليم فانه لا تكون مع الانكار

لو كان غير الإسلام مما يقبل من متبعيه لقوله ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه ولا استثناء
المسلمين من المؤمنين قوله فأخرجنا من كان فيها الآية يعني أن كلمة غير في قوله تعالى فما وجدنا فيها
غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين بل
لأنه كان داخلا مع استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يكون المستثنى منه على وجه يصح وهو
أن يقال فما وجدنا فيها أي في تلك القرية أحدا غير بيت من المسلمين فيقدر استثناء المسلم عن المؤمن فوجب
أن يتحد الإيمان والإسلام فلما لفظة كل في تلك الآية إشارة إلى الإخلاص الذي يدل عليه لفظ المخلص
لا إلى المذكورات لأنه واحد مذكر فلا يصح أن يكون إشارة إلى الكثير والمؤنث فإن أكثر المذكورات مؤنث
وسوى جعله إشارة إلى الإخلاص أولى من تقدير الذي ذكر [illegible] والظاهر المطابق لنهاية أن يقال من تقدير
الذي أمرتم به أو الذي ذكر إذ فيه أي في كونه إشارة إلى الإخلاص تقرير اللفظ على أصلها وفي كونه
إشارة إلى المذكور مطلقا إخراجها عنه هذا كما مضى ثم أما المقدمة الثالثة وهي أن الإسلام هو الإيمان
فهي إنما يصح ويثبت بالدليل الأول لو كان الإيمان دينا غير الإسلام لأن الآية إنما دلت على أن كل دين
مغاير للإسلام فإنه غير مقبول لا على أن كل ما هو مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الإسلام والإيمان كما
ثبت بهذه الآية يكون الإيمان دينا وفيه مصادرة لا تخفى لأن كون الإيمان دينا أي عمل الجوارح الذي
هو الإسلام في معرض كونه غير الإسلام فإثبات الثاني بالأول يكون دورا من قبيل أخذ المطلوب
في إثباته ولو اقتصر على كونه دينا أشهر في قوله والمسألة أعني كون الإيمان عمل الجوارح لكان أولى
وأما قصة الاستثناء فإنها لا تدل إلا على تصادق المسلم والمؤمن دون اتحاد الإسلام والإيمان ويحمل
الحمل ألا ترى أن الضاحك يصدق على الباكي ولا اتحاد بين البكاء والضحك فضلا عن الاتحاد
الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلواتكم إلى بيت المقدس [illegible] لما
بعد تحويل القبلة دفعا [illegible] صلوات [illegible] فلا يبطل التصديق [illegible] لا يضيع تصديقكم لوجوب
الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس [illegible] التصديق وهو الصلوات [illegible]
اللفظ على معناه الأصلي وإن [illegible] المراد جاز أن يكون مجازا [illegible]
الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن لأنه يخزى يوم القيامة لقوله تعالى [illegible] في الآخرة عذاب عظيم [illegible]
ولهم في الآخرة عذاب النار [illegible] معنى العذاب [illegible] الخزي [illegible]
[illegible] ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته [illegible] على أن قاطع الطريق يخزى
يوم القيامة والمؤمن لا يخزى [illegible] لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي و

والذين آمنوا معه قلنا علم الأخرى لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما دل عليه
لفظة معه ولا قاطع طريق فيهم ولا نسلم هذا الاستدلال وأيضا يحتمل أن يكون الموصول مع صلته معطوفا
[illegible] يسعى نورهم [illegible] جاز أيضا أن يكون المؤمن مخزى في يوم القيامة بإدخاله في النار
وإن كان مآله الخروج عنها الرابع قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا إيمان لمن لا أمانة له قلنا
مبالغة على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه ويجب الحمل
على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي ثم إنها أي الأحاديث الدالة على
اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلا في الإيمان معارضة بالأحاديث الدالة على أن من ارتكب الزنا
مثلا مؤمن وأنه يدخل الجنة حتى قال النبي عليه السلام لأبي ذر بعدما بالغ في السؤال عنه وإن زنى
وإن سرق على رغم أنف أبي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على [illegible]
مذهب الخصم وهي ثلاثة الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون
مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع قلنا المؤمن من آمن في
الحال أو في الماضي ولأنه حقيقة فيه وإن أمكن أن يدعى فيه كل من ذهب جماعة في المتنازع
بل لأن لفظ السابع يعطي الحكمي حكم المحقق والآن أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرنا فوارد عليهم
مثله في الأعمال فإن النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين إلا بحمل
الإيمان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق وأقر بما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا
والإجماع على خلافه قلنا هو دليل على عدم التصديق أي سجوده لها دال ظاهرا على أنه ليس بمصدق
ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان حتى لو
علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم نحكم بكفره
فيما بينه وبين الله وإن أجري عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم
مشركون فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك فالتصديق بما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لأن
التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك
الإلزام لأن الشرك مناف للإيمان اتفاقا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون أيضا إيمانا ثم نقول في حله
أن الإيمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين
بل ما قيد به ظاهرا وهو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك لعطلة وجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد
الذي هو من الصفات السلبية وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق

معتدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم
ان الامام النووي قال في شرح الهداية الوجه الثالث ان المراد بالايمان هنا التصديق وهو جامع للاول
فالايمان الذي لا يجامع الشرك يجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر حجة عليكم لان
افعال الواجبات تجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا
يظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات
باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب
الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان
حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف ح والمصنف لم يورد
دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الكلمتين مع الاقرار **المقصد**
الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام وكثير من المتكلمين هو بحث
لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل
التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو بابعد وجه ينافي
اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع
لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر
والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول بحسب الذات فانه يقبل الاول القوة
والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت
لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف
بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا
ولقول ان ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن
ليطمئن قلبي فانه يدل على ان التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي
لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام
من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من
وجهي التفاوت بحسب المتعلق ان تفاصيل التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من
الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق

الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا التصديق مغايرا لذلك التصديق المجمل
وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص نحو قوله
تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لها اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه
الثاني لان النص قوله وقيل ليطمئن قلبي دال على قبولهما بالوجه الاول **المقصد** الثالث الكفر وهو
خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشد الزنار ولبس
الغيار بالاختيار لا يكون كفرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشارع
عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار
لا لتعظيم النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما في سجود الشمس [illegible]
المؤمنين لا يصدقونهم ويلزم ان يكونوا كفارا لانا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون بكلما علم من
الدين ضرورة انه يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به
الايمان كما هو عندنا مقابل للكافر بانه فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر
ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر المعصية لكنهم اختلفوا فقال الخوارج كل
معصية كفر وقد ابطلناه وقال المعتزلة المعاصي اقسام ثلثة اذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدانيته وما
يجوز عليه وما لا يجوز عليه والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات
دالة على ذلك وتكذيب الرسول والاستخفاف فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج صاحبه
الى منزلة بين المنزلتين الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر كساير ما ليس يصف به
من اعماله الصالحة ولا بالايمان لايهامه علم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي عن هذا القسم
المخرج الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث
القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اي قسم لا يخرج ككشف العورة
والسفه وتسمى الصغائر ولا يوصف صاحبها بالفسق ولا بالكفر ولا الايمان وسنزيده اي سنزيد ما ذكرناه
في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يتلوه تذنيب في تفصيل الكفار اعلم ان
الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اولا الثاني اما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى
وغيرهم كالمجوس فيما عرف عنهم واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية
على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد او عن اجتهاد وخطأ اجماعا واما عن اجتهاد
بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد ووقع عنهما انه مخالف للاجماع من قبلهما

والاول وهو المعتبر في نبوته عليه السلام اما مخطئ في اصل من المسائل الاصولية وسيبين في المقصد الخامس
انه ليس بكافر ولا يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن علم
وهو ناج بالاتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي قال ان
النبي صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك ومنهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به قال ان
التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي يتضمن العلم بما يجب
اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان
لم يتمكن من تصحيح الادلة وتحريرها فان حاصل الشرط في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها
مفصلة او مجملة وكان معلقا [illegible] لم يصدق حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل القائلين الذين حكم النبي
باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا ١٥

المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم
بيانه في مبحث حقيقة الايمان وعرضنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم وذهب الخوارج الى انه
كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر وحجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق
لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس يحتمل العموم والخصوص ونقول المراد من لم يحكم
بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله
وهو انا انزلنا التورية [illegible] فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية
ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى
فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى فمن يعمل سوءا يجز به [illegible] قلنا هو مسوق [illegible]
الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو مسوق لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية
على جزاء مخصوص بالكافر كما دل عليه مساق الاية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل نجازي بالكافر
الثالث قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومن كفر اي لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل تارك الحج
كافرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا نزاع فيه الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهرون انا قد
اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر [illegible]
لا يقال ان الفاسق [illegible] ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا مسوق الظاهر ومخصوص للاتفاق
على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى

وربما يلزم التكذيب لكن فرق بين المكذب وبين من يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلي بالنار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة
يصليها اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا العلم [illegible] نار خاصة يعني ان التنكير في نارا يدل على انها
نار مخصوصة فلعل تلك النار لا يدخلها الا الكافر [illegible] لا يصليها الا الكافر السادس
قوله تعالى في حق من عصى [illegible] الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وهو يتناول الفاسق [illegible]
لقوله سبحانه [illegible] وكل من [illegible] مكذب بالآيات المذكورة وكل مكذب كافر قلنا لا [illegible]
الفاسق بالايمان فلا [illegible] السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه
فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن يسود وجهه بالمعصية فيكون كافرا قلنا
لا نسلم ان كل فاسق [illegible] اي مسود الوجه يوم القيامة فان الاية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار
الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله تعالى اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب المشأمة وقال
تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة فيدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر قلنا
[illegible] حكمتم من [illegible] الاية من باب ايهام العكس فانه يدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة [illegible]
لا ينعكس كليا كما توهمتم وايضا [illegible] الاية بالزاني والسارق [illegible] فاسق [illegible]
الذين هم من اصحاب المشأمة مع علمكم [illegible] التاسع قوله تعالى [illegible] الفاسقون
وانه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر والصحيح المطابق للنحاة حصول الخبر في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر
قلنا الحصر الذي [illegible] كونه مستفادا من الاية لان الكافر ابتداء [illegible] اي فاسق [illegible] وان لم يطلق لفظ
الفاسق العرف الطاري على الكافر فلا انحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل
العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق ايس من روح الله اي رحمته قلنا
كونه ايسا ممنوع [illegible] الحادي عشر قوله تعالى [illegible]
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ويدل ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة [illegible]
يدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المعرف باللام [illegible] الخزي هنا
لا عموم له عندنا ولا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد [illegible] الخزي الكامل [illegible]
انحصار افراد [illegible] الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما من اوتي كتابه
بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه
وهو ظاهر بل بشماله اذ لا [illegible] فيكون كافرا قلنا ذلك قسم من الناس [illegible] اعني من اوتي

كما يتبين ومن نوع تحتمله لا الا على علم العسيم الثالث انه يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم
بل يعذبون عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع ان التخصيص ظاهر لان قلنا الانحصار في القسمين
قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون
بالله اي مصدقون به فلا بد ان يحمل قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم على الكافر العاشر الفاسق ظالم على غيره او على
نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا
وهم بالاخرة هم كافرون قلنا لا نسلم مما ذكرتم يكفر الا لانا حيث يعتبر قول الظالم فانه قال آدم ربنا
ظلمنا انفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحمله ان يعال نعبد الظالمين مخصصة
فلا يلزم تكفير كل ظالم الحادي عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار الاية وتمامه كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل
فاسق كافر قلنا ليس معناه واما الذين فسقوا اي فاقدا على عموم الظاهر لانه الذي يقتضي ان كل فاسق
مكذب وهو ظاهر العامة وانه باطل قطعا الخامس عشر قوله تعالى [illegible] ما سلككم في سقر الى قوله
وكنا نكذب بيوم الدين فيثبت بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر لا شبهة في ان العاصي مجرم [illegible] قلنا
[illegible] الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم [illegible] العامة وهو باطل قطعا السادس عشر
قوله وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ لهم يعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى
الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله [illegible] لا الا على علم قسم ثالث السابع عشر
قوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا
قلنا الاحاد لا تعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن عشر والاية الدالة على ان
فلا واسطة بينهما والاية الدالة الايمان فعداوة كفر قلنا لا نم علم الواسطة بين كل ضدين كالسواد و
البياض متضادان وبينهما واسطة كالحمرة بين ولاية الله وعداوته واسطة اخرى من زعم انه مرتكب
الكبيرة منافق بوجهين الاول انه [illegible] عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث
كذب واذا ائتمن خان قلنا [illegible] متروك الظاهر لان من وعد عزم ان يخلف عليه خلفه ينبغي ان يخلفه
لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان الخصال الثلاث اذا صارت معا ملكة لشخص
كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه
فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا الثاني ان العلامة
الدالة على [illegible] تكون [illegible] يجوز خلع الملك [illegible] النسائي علي [illegible] من العقلاء

ان في هذا الحديث لم يدخل ذرة فيه فاذا زعم من ذكر ثم احتمل بدعة فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد فكان الحاكم
فيمن ارتكب كبيرة قلنا مضمون الحديث على جهة مخصوصة بخلاف عقاب الذنب لانه على جهة وغير مخصوصة اذ يجوز
التوبة والعفو فاني تقاس فاحتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة
عن الطاعات ولا كافر للاجماع لانهم اي لان الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يعملون على الحد
في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات والسرقة ولا يحكمون بالردة ويدفنونه في مقابر المسلمين
مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيعلم من كون الفاسق كافرا ان تبين المرأة عن زوجها بمجرد
دعوى الزوج ايلامها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهي كافرة لارتكاب الزنا وان لم يصدق
فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة كاذبا والسنة واقعة على التفريق بينهما قلنا انه مؤمن [illegible] الكلام في
ان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان الفسق
معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا
فيترك المختلف فيه ويؤخذ المتفق عليه قلنا لا نم انه مؤمن قطعا والاختلاف فيمن قبله من الائمة بل الاجماع قبله
على انه مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا
اشتباه. **المقصد الخامس** ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء
على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون
بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين
الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم وهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد
من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل
ابي الحسين تحاملوا وكفروا الاصحاب في امور [illegible] مسائل نفصلها فعارضوهم بالمثل وكفروهم في امور اطلع
عليها وكذلك المجسمة [illegible] المخالفون من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره
والا فلا والشيخ [illegible] على ما هو المختار عندنا وهو انه لا يكفر احد من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها
اهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا او لا
لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة
دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام
اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث

كيفيه

شى منها فى زمانه عليه السلام ولا فى زمانهم اصلا فان قيل لعله صلى الله عليه وسلم عرف منهم ذلك اى كونهم عالمين
بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمه تعالى وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذكر الا العلماء بانهم عالمين
على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر وكذا الحال فى تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين
جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئى فى الدار الآخرة وانه ليس فى جهة ولا
فى مكان وحيز وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها علما
[illegible] فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فلما كانا مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما وكان الاعراب
والعلم بهما اى بالثبوت ولذا كان العلم بهما ولو اجمالا اولا لكن لم يبحث عنها قال الامام الرازى الاصول التى تتوقف
عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى
ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوى نسبة
الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان مخرجه فاعل مختار لان دلالة
الفعل المحكم على فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف
هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فيثبت اى اصول الاسلام جليها وادقها واوضحها فلذلك
لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها
ما ورد فى الكتاب والسنة مما يحتج به المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيهما وكل واحد منهما يدعى ان
التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير
اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفر به اهل القبلة ونفصل على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول القول
المعتزلة فى امور الاول نفى الصفات لان [illegible] الله ذات موصوفة دايما بهذه الصفات الكمالية التى هى
العلم والقدرة والحيوة ونظائرها ممن لم يكن اى يتصور اتصافه بها جاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع
الوجوه كفر ليس احد من اهل القبلة بجاهل كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر
خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا
فيما اختلفوا اى لو كان الجهل ببعض تفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا
فيه من تفاصيلها وكذا اهل معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثانى من تلك الامور
انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه لغيره ولا فانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائى
واما على مثله كالبلخى واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادر على
فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر

فاما

واما ثانيا فلان الاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله فى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم
عن الكفر وهم يذكرونه لانهم يقولون فعل الله من اللطف ما امكن لو صوبه عليه واما العبد الاولى فلان من
فعله بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة فى ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس [illegible]
ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفرهم والعصمة منه [illegible] ويعجز عن
دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة [illegible] فى الاجماع مطلقا [illegible]
الاجماع القطعى الذى صار من ضروريات الدين ثم ان المعتزلة خرقوا الاجماع الذى ذكرتموه [illegible]
قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل علمنا انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم يعلم انه كافر الثالث
قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا احاد فلا يفيد علما او المراد
بالمخلوق معنى المختلق اى المفترى لقوله تعالى ان هذا الا اختلاق وتخلقون افكا اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والرابع
فى كونه مخلوقا فمعنى انه حادث الرابع السابع للاجماع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وقد ورد فى الحديث ايضا وهم يذكرونه حيث يقولون انه يشاء ما لا يكون ولا يكون ما لا يشاء ويكون قلنا قد
يمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته فيمنع كون مخالفته كافرا الخامس قولهم المعدوم شئ ثابت متقرر فى
الازل فانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما القائلين بالاحوال الذين كانوا قبل ابى هاشم لان ذاته عندهم
وجوده بعين الاحوال يلزم القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة
فى الازل بلا فاعل كانت موجودة كذلك تكون الذوات المعلولات موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل
اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم
بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللازم غير الملتزم كما عرفت السادس من انكارهم الرؤية
وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة فى
الالتقاء والوصول الى جانب الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فعلم انه فى المجاز فلعل المراد به لقاء
ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث
يكفر المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع
اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد لان الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل متوقف على قياسه على
حاجة حدوثنا الينا فاذا لم يتحقق حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب صانع العالم [illegible]
قلنا الطريق الى احتياجه فى حدوثه الى الصانع منحصر فى القياس المذكور اذ لا نسلم ذلك لنا فى اثبات الصانع
وجوه خمسة للحكماء فيها الى هذا القياس الثانى من تلك نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه [illegible]

فاعلا للقبايح فجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى
للمعجزة دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده فيلزم
ابطال الشرايع بالكلية قلنا ورد امتناعه عنه بما مر من ان لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها بالحسن سواء وانها
عدم اظهار المعجز على يد الكاذب وكان ممكنا صدوره عنه تعالى الا انه معلوم انتفاؤه عادة كساير العاديات
الى اخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بتعدد القدماء وقد كفر النصارى
للقول بقدماء ثلثة فكيف بمن اثبت السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واسلفنا في مباحث الصفات السابع قولكم
القرآن قديم مع علمكم بان المسموع من الحروف قطعا حادث وكذا ما في المصحف في الوجود فقابل بعلم المتقدم
عدم وجود المكتوب قلنا ما ذكرتم مستلزم للاول لان الحروف والاصوات التي تكلم بها الله تعالى على مذهبكم
قد انقضت وما تكلم به من حروف واصوات اخر فما يسمعه ليس كلام الله تعالى بعد لو تكلم الله ايضا والامور كلها الان
تقولوا انا نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزم منا الكفر فنقول بحق مثله فلا يلزم منا الكفر ايضا
الثامن من الزام التكفير بالقول بان الحق هو الاول لم يحكم بجهل من قال بحدوثه وسوال الحمل للبعض بكفر
لا يقتضي الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا المجسم عابد العلي الذي معتقد انه الخالق
الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه بما قد جاء به الشرع على تاويل علم بوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه
عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذاك الكفر الا لانهم جعلوا غير الله
الها فيلزم الشرك ومولانا المجسمة بذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتم ممنوع والمستند ما يعلم
من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه ولم يجعل غير الله الها بل هو مستند الى الشرع في ذلك الايجاب
والخوارج كفروا اكثر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان
تكذيب للقرآن والرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن على
واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء اعتقدوا ان من قد حدثوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه
اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون تكذيبهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض
معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم
وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع
منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة فكل واحد من الفريقين يكفر بعض العظماء فيكون كافرا قلنا هو
اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عليه السلام
من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اي بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على انكار الاحاد

مباحث الامامة

وليس كفرا او مع ذلك يقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر
لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا
اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقايد الراجعة الى وجود اله غير
الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه واستخفافه
او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية والى الاشارة بقوله وسيرد عليك الاراء الماضية في المقصد
الخامس ثم تجمع اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقايدهم فتامل فيها الكلام تكفير وتحقيق الحق

المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا
من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام
تاسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم وفيه مقاصد

المقصد الاول في وجوب نصب الامام قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة
في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص وقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز
عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا والاولى
ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير خرج
من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج
الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان نصب الامام واجب او لا فعندنا يجب علينا سمعا وقالت المعتزلة
والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية
لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة و
النقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته وقالت
الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن
دون الفتنة وقال ابو بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا وجهان
نقول اما على وجوب نصب الامام سمعا الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول
بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عليه السلام
الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم
يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم
الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك

الاتفاق فعلم ان الناس يعتمدون على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع في ذلك الكل اي علم ان الناس
على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل
ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغني عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي في نقله او
كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا تعلم فيها الا بالمشاهدة والعيان لمن
كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الثاني من الوجهين ان في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع
الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفعا لذلك الضرر
انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود و
المقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا و
ذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت
الاراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا
ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب اخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار
كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين فنصب الامام
دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين [illegible]
فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلاثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما
يهواه وفيما لا يهواه اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف
من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وثالثها ان الامام لا يجب عصمته كما سيأتي فيتصور منه
الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة لاحتياجه في عزله
الى محاربته قلنا الاضرار اللازمة من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازمة من نصبه ودفع
الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع بوجوه نصبه لو وجوه معارضة [illegible]
الاول لو توافق الناس على مصالحهم الدينية وتعاونهم على افعالهم الدينية مما هو عليه طبائعهم [illegible]
فلا حاجة بهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يتعلق بهم ويدل عليه اي على ما ذكرناه من علم الحاجة انتظام
احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني لا انتفاع بالامام انما يكون بالوصول
اليه ولا يخفى تعذر وصول احاد الرعية اليه في كل ما يعرض لهم من الامور الدينية عادة فلا فائدة في نصبه
للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث الامامة مشروطة فلا توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا

العداوة

العربان جمع العرب كالحملان جمع حمل

اي الناس فاسقا جاهلا لم ياتوا بما هو الواجب عليهم بل بغيره وان لا يقيموا اي وان لم يقيموا الامام فقد تركوا الواجب
فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين المستبعدين فيكون مستبعدا والجواب عن الاول انه وان كان
عقلا المستبعد عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولكن صادقا في العربان
والبوادي كالاتراك السادة والاسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض [illegible]
[illegible] في دينهم ودنياهم وليس شوقهم تطلعهم الى العمل موجب فيهم
غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكف اكثر مما يزع القران
وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني لا نسلم ان الانتفاع بالامام
انما يكون بالوصول اليه فقط بل قد يكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم وبنصبه من يصل اليه
وعن الثالث انه ان لم يمكنهم نصبه لتعذره وعدم شرائط الامامة ليس بتارك للواجب اذ لا وجوب عليهم على تقدير التعذر
انما الواجب اخذ او حد الجامع للشرائط ولا محذور في ذلك البتة قال الموجبون لنصب الامام على الانام
عقلا ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا ولا كل المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجدار
المظنون [illegible] قطعي الحكم [illegible] ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل
مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان
الحايط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحايط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف
تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل هي لا يستفاد الا من الشرع احتج الموجبون لنصب الامام
على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب على الله تعالى
والجواب بعد تسليم وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتم انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه و
يخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم
من الظالم وانتم لا توجبون على الله مثل هذا الامام فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي
ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي
هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب ومنها حجج الخوارج على عدم
وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص فيقع المحاربة
دون الامر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة لذلك نعم ان اختص لعله نصب امير او رئيس ينفذ
امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان ذلك [illegible] في الشرع [illegible]
الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على وجوبه والجواب انه انما يلزم اختلاف في نصبه لو لم يكن ان

اي لا يبقي بعضهم على بعض

اي

كما هو

علم

وان وقع بحث عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسن وبالجملة كل من ترفع
الفتنة المذكورة وأما القادرون اي المتغلبون منهم فقالوا انه سواء نصب الامام حال
الفتنة ومن بعدها اذ ربما قتلوه لاستمسكا فيهم عن طاعته فلا يحصل واما في حال العدل والامن
فيجب نصبه اذ سواعد الظاهر شعائر الاسلام وقالوا انه في حال الامن والانصاف
من الناس لا حاجة اليه واما عند الخوف وظهور الفتن واعلان عمارة اللمعان منها
ومن حكم المكلفين فلا يدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج ومن المعتزلة عكس ذلك
والنهاية المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها
من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية
مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ
العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة بتدبير
السلم والحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامر الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة
والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عليه السلام وقد انهزم المسلمون في الصف
قائلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب لا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب
الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلاث لانها لا توجد الان مجتمعة واذا لم توجد
كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها
فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب نصب احد ولا ذاك فح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن
دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا
يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات
الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله
خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن
طاعتهم فهذه الصفات الثماني او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاول اشارة
الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاولى مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فمردود بانا نختار عدم الوجوب
مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في
اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض
المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر

رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار لما نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار
دليلا قطعيا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة
ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا
على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل
الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه
الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل وقد شرطه الامامية الرابعة
ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلاثة اي اشتراطها
في الامامة انا ندل على صحة خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا شيء مما ذكر من تلك الاوصاف
فان كونه هاشميا ممتنع والاخيرين لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية
ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام
اما للتعليم اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه العقائد
اذ يجوز حينئذ خطاؤه فيما علم واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطأ عليه
ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر وتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما نعلم
من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته
وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح المقصد الثالث فيما يثبت الامامة فانه بعد ما ثبت بالنص بمجرد صلوحه للامامة
وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لابد من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع
وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة
اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها
بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة وبالجملة لو ثبتت
بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا دل اي اعتبار اهل البيعة للامامة دليل الشارع الله
ورسوله نصا على انه علامة لحكمهما بها اي بتلك النيابة كعلامات سائر الاحكام وبالجملة اهل البيعة ليسوا مثبتين
للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل معرفين علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية
الثاني لا تصرف لاحاد اهل البيعة في غيرهم ولا ولاية لهم حتى يكون فعلهم وقضاؤهم حجة على من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف
بانفسهم في امور المسلمين فمن كان كذلك كيف يملك على غيرهم حتى يتصرفوا فيهم قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم

بالفعل الاصح

مثبتة

أمارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بإمامة من بويع فيسقط هذا الكلام إذ يصير حجة على
المسلمين يجب عليهم اتباعها وأيضا ينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما فيجعل الشارع
قولهما أمارة على حكم الله الذي يجب اتباعه وإن كانا بالآخرة لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه بيان ان
الشاهد ليس له أن يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وإن القاضي
ليس هو الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي متمكنا من ذلك الثالث أن القضاء وكذا الحسبة أمر جزئي
لا يستحق بالبيعة فكيف يستحق بها الإمامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا إنا لا نعلم انعقاد القضاء
والحسبة بالبيعة الخلاف فيه ولئن سلم عدم انعقادهما بها فلعل ذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه
في هذا المهم وأما عند عدمه فلا نسلم القول بانعقادهما بها ... عند وجود الإمام بالبيعة تحصيلا للمصلحة
المنوطة ودرءا للمفاسد الموقوفة أي عن القضاء الرابع ثبوت الإمامة بالبيعة يؤدي إلى الفتنة إذ ربما
تتابع أقوام على أمة في بلد واحد أو بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم أن الإمام الذي أحق وأولى من غيره
فيؤدي إلى الفتنة ويعود بنقضه ضرا وجوابه ما مر أن الضرر اللازم من ترك الإمامة أكبر بكثير من الضرر اللازم من
نصبه وإذا وجب دفع أعظمهما الخامس وهو علمهم في إثبات مطلبهم أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين
على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج إلى نظر واستدلال وعلمكم شرط لصحة الإمامة ولا علمها
أهل البيعة فلا إمامة ببيعتهم وعدم صحة بها أي جواب الرابع كما دريناه وجواب الخامس وسؤال
البيعة أمارة دالة على حكم الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار و
البيعة فاعلم أن ذلك الحصول لا يحتاج إلى الإجماع من جميع أهل الحل والعقد إذ لم يقم عليه أي على هذا الافتقار
دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف في ثبوت الإمامة ووجوب
اتباع الإمام على أهل الإسلام وذلك لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور
الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الإمامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لأبي بكر
وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحل والعقد فضلا
عن إجماع الأمة من علماء أمصار الإسلام ومجتهدي جميع أقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم أحد وعليه أي
على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الإمامة انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا وقال
بعض الأصحاب يجب أن يكون ذلك العقد من واحد أو اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من
يدعي عقد الإمامة سرا قبل من عقد له جهرا فإنه إذا لم يشترط البينة العادلة لوجدت المخالفة بالعقد
سرا وإذا اشترط فلا فعدت لأن ذلك العقد صحيح غير ... وهذا الذي حكم من اعتبار البينة العادلة هو ... عليه

من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي اجتهاده إليه إذا اتفق التعدد في بلد أو بلاد
تتحصن عن المتعدد ولو أصر الآخر فهو من البغاة يجب قتاله حتى تفيء إلى أمر الله فإذا لم يكن مثل
متعلم أو كان ولم يعلم بعينه وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الخلاف والحق أن
العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيرهم ... الاجتهاد لوقوع الخلاف
وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس
أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى
المضرتين قال الجارودية من الزيدية الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف
داعيا إلى الحق وكان عالما بأمور الدين شجاعا فهو إمام يجب طاعته فلذلك جوزوا انعقاد الإمامة
في صقع متضايق الأقطار وهو خلاف الإجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك أيضا جعلوا
الدعوة طريقا لثبوت الإمامة قال الإمام الرازي اتفقت الأمة على أنه لا طريق لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة
النص والاختيار والدعوة ومن ... أهل الإمامة ... بالمعروف وينهى عن المنكر
ويدعو الناس إلى اتباعه ولا نزاع لأحد في أن النص طريق إلى إمامة المنصوص عليه وأما الطريقان
الآخران فيعاملهما الإمامية وأما أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية إلى أن الاختيار
طريق إليها أيضا وذهب سائر الزيدية إلى أن الدعوة أيضا طريق إليها ولم يوافقهم في ذلك سوى الجبائي

المقصد الرابع في الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا أبو بكر وعند الشيعة
علي رضي الله عنهما لنا وجهان الأول طريقه إما النص أو الإجماع بالبيعة أما النص فلم يوجد لما سيأتي وأما
الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا من الأمة الثاني الإجماع منعقد على حقية إمامة أحد الثلاثة
أبي بكر وعلي والعباس ثم إنهما لم ينازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لأن
العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة إذ هو معصية كبيرة توجب
انثلام العصمة لا يقال لا نسلم الإمكان أي إمكان منازعتهما أبا بكر لأنا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب
في الأمور الدينية وفاطمة مع منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولداه والعباس مع علو منصبه عمه فإنه روي أنه قال لعلي امدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل إنه سل السيف
وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي والله لأملأن الوادي
خيلا ورجلا وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير فدفعهم أبو بكر بما روي من قوله عليه السلام

الامة من قريش ولو كان على الامامة على نص جلي كما ادعته الشيعة لظهر قطعا ولا مكنهم المنازعة جزما وكيف
لا وابو بكر عندهم اي عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فاني يتصور امتناع المنازعة
معه وكلام الشيعة في ابطال امامته على ثلاثة وعلى امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما فاني يتصور المنازعة
المنازعة معه لما ورد ابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا وهذا سند كبير وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب
منع وجوب العصمة وقد تقدم انها اي العصمة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما تبدل لها اتفاقا
الجواز ما مر ان الشيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة بانها على افضل الخلائق بعد رسول الله ولا يجوز
امامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتي [illegible] الامامة عن ابي بكر الوجوه
الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تع
والكافرون هم الظالمون فحصر الظلم الكامل في الكافر وايضا منع ابو بكر فاطمة ارثها فدك وهو قرية بخيبر
كانت للنبي صلى الله عليه وسلم وما عندنا ولكانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف
وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم
ان ينفي عنهم الرجس بالكلية لان النفي بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني وانه عليه السلام
معصوم فكذا البضعة فيكون فاطمة معصومة فتكون صادقة في دعوى الارث لان الكذب [illegible] العصمة
وكذا الخطاء فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر جامعا لها اذا عليه كتب السير والتواريخ
ولا نسلم كونه ظالما فوقهم كان كافرا قبل البعثة فلا كلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية يسقط العدالة
بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما فوقه حال الاداء في منع الارث قلنا
لما صح لها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وانه قال [illegible]
الحديث الذي هو من قبيل الاحاد ومن بيان [illegible] على الآية لانا نجيز [illegible] الواحد والتصحيح مما لا حاجة
اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته
على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا
مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا ان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه
كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال [illegible] عن اهل البيت [illegible]
اذهب الله عنهم [illegible] بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا
وازواج محمد صلى الله عليه وسلم واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعا
لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي عليه السلام قد تكلم فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض الكل في جميع

الاحكام فلعل المراد انها بضعة مني فيما يرجع الى الحنو والشفقة وان قيل ادعت فاطمة انه عليه السلام نحلها
اي اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي مولاة اعتقها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فردهما ابو بكر [illegible] شهادتهم
فكان ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل للاب ولا لابويه واحد اجداده عند اكثر
اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة ولو كان
او رجل وامرأتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا فلا نسلم
الى شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبول الثاني من الوجوه الدالة على نفي اهليته للامامة انه لم
يوله النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة اوامر الشرع والسياسات العامة في حال
حيوته وصيه بعثه الى مكة لقراءة سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال
لا يبلغ عنك الا رجل مني ولم يره اهلا للتبليغ لكن فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العليا الشاملة
لكل الامة قلنا لا نسلم انه لم يوله شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان
وامره بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه واما اتباعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان
عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه
من امره الحج وقولهم عزله عن الصلوة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات الصحيحة متظاهرة على ذلك فروى
عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف
في سفر ركعة واحدة وعن ربيع بن عمرو بن عبسة عن ابيه انه قال لما ثقل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخروج
او ان يكون يعلم ما عامة فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة
فصلى خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري
باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف
فكشف النبي صلى الله عليه وسلم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا
ان نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي صلى الله عليه وسلم خارج الى الصلوة فاشار الينا
ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي من يومه وفي رواية وارخى فلم نقدر عليه حتى مات واما ما روى
البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان
يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من نفسه خفة فخرج الى المحراب وكان ابو بكر يصلي بصلوة
رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي يكبر [illegible] وقد [illegible] الثالث من [illegible]

الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة السلمي المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل الناس فاخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل لها السدس ولم يعرف الكلالة ايضا والجواب ان الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى النظر والتأمل فانه اي ابا بكر مجتهد اذ ما من مسألة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رآه في المرة الثالثة من السرقة وهو رأي الاكثر من العلماء ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه فيها الى الصحابة في حكم لانه غير بديع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام السابع من الوجوه الثانية انه لا يصلح للامامة عمر مع انه حميه وناصره ولى الجهلاء عمر الاما من قبله فلذا ذمه حيث منع الله عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطبة الشتاء فقال وبه يسوء ويسوغ حتى من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر علم قبله خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولاكن تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به وقال عمر ايضا في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وقلنا ان الظلم الدهر الكاذب البارده فان عمر مكان عليه وفور حزمه حتى يبالغ في حقه ويعتقل من ان يخدع وكذا امامته لعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف بتصور فيه ذلك وانكاره قتل خالد اي عدم قتله من انكار المجتهد بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورجع على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاطب خالدا بانه مات صاحبكم فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا تقدمن عليه احد على اني اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم اكل هذه المطاعن التي تمسكوا بها على عدم صلاحيته للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة جامعا لها اي جامعا للامور التي عليها مدار الامامة في ابطال امامته على ادعاء النص على امامة علي اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا لا يجوز ان يعلم قطعا وبعينه وجود نص جلي فانا نعلم قطعا لوجوه الاول اعادة

الرسول تقضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في حال حياته كما كان يستخلف على المدينة عند توجهه للغزوات لا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلاد فوضى اي متساوين بلا رئيس لهم يكف عنهم فكيف يجوز ان يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم ايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا يستريب فيها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر كقضاء الحاجة ونحوها فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن الجواب انه لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي والجواب انه لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون بذلك التعيين والحلول لم يتعرض لذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره من الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي ومتعين ولم يعمل به الا الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين ما يشهد له بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص بل لم ينقل احد منهم عند طول النزاع في امر الامامة ما لكم تتنازعون فيها والنص قد عينني فلا بال لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك ولم يعلم كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشأنه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا منها اي من الامور التي تعمها الآية الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر الجواب منع العموم لصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عاما لان العام يساوي جميع ما تحته الا احدها فقط ويحتمل انها مطلقة فاذا استثني كان تعيينا للكلام الى ما عداه والا كان باقيا على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف الى الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر تعليلا للاشتراك في لفظ الولي والمحبة هو كل المؤمنين قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي محب

بعض وباطنه ولا يصح حصرها كلية اما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف
في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه
كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية وللاجماع على ان غيره كابي بكر وعمر غير مراد
تعين انه المراد فيكون الاولى بالتصرف في امامته والجواب ان المراد هو الناصر والا لم يلتئم الآية على
ما قبلها وكونه اولى بالتصرف في حال حيوة الرسول والاشتباه في بطلانه لان ما ذكر ... صيغ الجمع لا يحمل على
الواحد وكونه بالالف (؟) حقيقة لا ينافي شمول لفظ ايضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة لان دليل اي
حمل الولي في الآية على الاولى بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحق بالتصرف
اي غير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء
الكلام واما السنة فمن وجهين الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام اخذ القوم بعد رجوعه عن حجة
الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها وقال لهم
الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى لتطابق مقدمة
ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والمعنى
الاولى غير واحد منها قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عليه السلام
لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه نصرة وجوب تولي
المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرنا ولانها اي المعاني المذكورة يشترك في
الولاية فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي والجواب منع
صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب
الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وطعن بعضهم فيه كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي
وغيرهما من ائمة الحديث وقال ان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان باليمن
ورد هذا بان غيبته لا تنافي صحة الحديث الا انه يروى هكذا اخذ بيد علي او اتحده وقال ولئن سلم ان
الحديث صحيح اي لكن منهم من لم يرو اول مقدمة الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها
في ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه الى

آخر

آخر الحديث فان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى ماواكم النار اي مقركم
وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد انها الناصر فيكون مبالغة
في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال الشائع في المولى بمعنى الاولى
لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين
او الرجال فان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز
ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية
في الاتباع والاختصاص والقرب منه لا في التصرف فيه وتقول التلامذة نحن اولياء باستاذنا ويقول
الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف في امرهما واصل الاشتقاد
اذ يجوز ان يقال للحاجي نحن اولى في نصرته او محبته او التصرف فيه ولصح التعليل بان يقال كون
فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبير التصرف فيه وجه الاول
الحديث الثاني من السنة قوله عليه السلام لعلي حين خرج الى غزوة تبوك وقد
استخلفه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون
من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي صلى الله عليه وسلم اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل
لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش
هرون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا
القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا
كان عزله موجبا للنقصان والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى
كان لكونه شريكا في النبوة واستقلالا بالنبوة قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال
بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه
استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي بعده فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه ممتنع ثبوت الشركة في الرسالة
فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بقدر الامكان والجواب
منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد او يقول
على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على
المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى
في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له بحسب

يعني الخلافة الى كل زمان تلك المسافة لاستخلافه من غيبته ولا يكون ذلك علامة على خلافته بعد وفاة موسى لقصور
دلالة اللفظ عن شمول ذلك وفيه عزل ان كان يصح الاستخلاف في بعض التصرفات دون بعض والعزل اذا انتقل
الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة ليس منفرا لتعين ان سلمنا شمول اللفظ لما بعد الموت وان عدم
بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين [illegible] وان
عزل عن خلافة موسى فلعله صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى
من كونه خليفة موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر [illegible] وكل ذلك [illegible] الكلام
كلها كان على ما تحقق ضمنا لانه من منازل هارون كونه اخا نسبيا وشريكا [illegible] شرع في
الجواب عن الوجه الثاني بقوله مثلا [illegible] هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عنه
كما اعترف به في [illegible] ولعل نفي النبوة منها لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي [illegible] الذي هو
افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين
بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث القاطع المفيد الدال على النص الجلي وكذا قوله انت اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وقائد الغر المحجلين
وبعد الوجوه المنقولة على الوجوه المذكورة نعود الى النصوص التي تمسكوا بها على امامة علي
رضي الله عنه ومنهم [illegible] الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم الخطاب للصحابة واقل الجمع
ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد جماعة منهم خلفاء ويمكن بهم الدين ولم يوجد على هذه الصفة
الا خلافة الخلفاء الاربعة الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الى ذلك النبي [illegible] قوله
تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فعلم النبي صلى الله عليه
وسلم من مفهوم الاية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى محاربته [illegible] ولا علي لانه
لم يتفق له في خلافته قتال لطلب الاسلام [illegible] ولا من بعده من الولاة والحكام
لانهم عندنا ظلمة [illegible] قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا [illegible]
وكذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن [illegible] احد الخلفاء الثلاثة ولزم
خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر [illegible]
اصحاب مسيلمة الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطلة لما كان ابو بكر مطاعا [illegible] عند الله

معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه

لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسنذكره تحقيقا وبيانا في مسئلة الافضلية الرابع
الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون فكان خلافته
حقا الخامس لو كان الامام هو علي ولم يعينه الامة عليه كما يزعمون لكانوا شر الامم لكنهم خير
امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القران السادس [illegible]
بعدي ابي بكر وعمر [illegible] قالت الشيعة [illegible]
فيما يطلب منه التعين فلما ليس اقل من خبر الطير الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ولا
من خبر المنزلة [illegible] من اسهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد
فلا يكون حجة [illegible] السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة [illegible] ملكا
[illegible] في اعلاء الدين واعلاء كلمة الله [illegible]
ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة
حال مرضه واقتدى به [illegible]
بالفصل [illegible] رسول الله [illegible]
ترتيب امامة الائمة [illegible] ببعض الوجوه المذكورة [illegible]
انما كان لانها امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلثة الباقية فانه يعلم انها او بعضا منها [illegible]
اما بها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية وقوله عليه السلام الخلافة
بعدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي [illegible] وطريقة المنقول عليه في حق عمر نص ابي بكر
وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة اخر عهده
من الدنيا واول عهده بالعقبى حال يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن
الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون وفي حق عثمان وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة عثمان
وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح
حيا لما ترددت وانما جعلها شورى بينهم لما راهم افضل من غيرهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم
وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض [illegible] واحد منهم [illegible]
يستظهر براي غيره في التعيين [illegible]
الى الاكبر [illegible] الى الصواب فان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا

والاولى
جعل م
نظره م
اقرب م

منهم للصلوة عليه كيلا انهم عنه انه عينه بل وصى بها الى الصهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي رضي الله عنهم المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عندنا والاكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل من عداه من الامة واما حمله على علي كما قال الاخر عنده من نعمة تجزى تصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي صلى الله عليه وسلم ربى عليا وهي نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما الخبر الثاني قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عمم الامر بالاقتداء ودخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سياتي الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر ... بعلّة في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وفي معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وقد قال بلال للآخرين بالصلوة ايام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس وكان رجلا صيتا فسمع عليه السلام صوته فقال ذلك يأبى الله والمسلمون ... قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وآساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف قوله عليه السلام خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذا قيل له ما توصي وما تعين من بعدك ما كنت اوصي رسول الله حين اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم الى الشيعة ومن وافقهم الى بيان افضلية علي مسلكان الاول ما دل عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تع ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم

قل تعالوا ام

وجه

وجه الاحتجاج انه قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل في فضيلة النبوة ونفي حجية في الباقي فيساوي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة ... المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قرابته وخدمه النازلين عرفا منزلة العيال لا الامر له عليه السلام اخول فيه ما دل على صحة الخبر الثاني خبر الطير وهو قوله عليه السلام اللهم اهدي اليه طائر مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فاتى علي واكل معه الطير والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون افضل والجواب وتعقيب بانه لا يفيد كونه احب في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون شيء فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله عليه السلام في حق زيد بن ارقم تفضيله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قيل عليه واحسب عنه بانه بأس قبله فيلزم ان يكون من اصحابه خير امته ومن ساير الخلق وهو باطل اجماعا وايضا مخصوص بالنبي اي بمن خالق من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خير امته فيضعف حجية عمومه للباقي مثل الصواب والجواب ان عليا حين قبله كان افضل الخلق لان قبله ابا ه كان في زمن خلافته بعد وفات المشايخ الثلاثة رضي الله عنهم الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الالفاظ فلا يدل على انه خير من ترك قاضيا لدينه ومنجزا لعدته وذلك لان قوله يقضي معمول بان لا ترك او مفعول ثان فلا يفيد الكل الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خير امته من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عليه السلام خير من اترك بعدي علي واجيب بما مر انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله عليه السلام انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت عائشة كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب واجيب بان السيادة هي الارتفاع

لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيداً لكل شيء بل في بعض الاشياء الثامن
قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبياً ثم اطلع ثانية
فاختار منهم بعلك والجواب انه لا عموم له فلعله اختاره للجهاد او للعلم او لكونه بعلاً لفاطمة التاسع انه عليه السلام
لما آخى بين الصحابة اتخذ علياً اخاً لنفسه وذلك يدل على علو شأنه وافضليته قلنا لا دلالة للاتخاذ
اخاً على الافضلية اذ لعل ذلك لزيادة شفقة عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشر
قوله عليه السلام يوم خيبر بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلاً
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار واعطاها علياً فانه روي انه عليه السلام بعث ابا بكر
اولاً فرجع منهزماً وبعث عمر ثانياً فرجع كذلك فغضب النبي صلى الله عليه وسلم لذلك فلما اصبح خرج
الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية الى آخره فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين
علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصف به لم يوجد في
غيره وبالجملة ان يكون افضل من غيره قيل نعم هذا المجموع للمحب ان يكون شيء كل جزء منه بل
يجوز ان يكون شيء لكونه كراراً غير فرار ولا يلزم منه الافضلية مطلقاً بل في كونه كراراً غير فرار
الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي صلى الله عليه وسلم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
كان لعله ليس من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنص النبي صلى الله عليه
وسلم يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات والصالح الذي يحسن بهم تعلي
فدل على كونه من غيره فيقال لم لا يكون المراد به على ما عليه الاكثر من العموم الشامل
له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر
قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى
موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد ساواه النبي عليه السلام
بالانبياء المذكورين مع انهم افضل من سائر الصحابة اجماعاً فكذا من يساويهم واجيب بانه تشبيه
لعلي بكل واحد من الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد
منهم والا لكان علي افضل من الانبياء المذكورين لمساواته كل منهم ومساواته لكل منهم في فضيلة
لكل واحد منهم واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف
ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني ما يدل عليه اي على
كونه افضل تفصيلاً وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في

علي منها

علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص
على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره
ختناً له يدخل عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ
واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم علي
والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم فيها جميعاً ولا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرأكم ابي لانهما
يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر
المفسرين على انه علي ومعاذ المدح تقتضي الاختصاص بما علم به ولانه اي علياً نهى عمر عن رجم من ولدت
لستة اشهر ونبهه على ان قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله و
فصاله ثلاثون شهراً يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضاً عن رجم الحاملة التي اقرت عنده
بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القضيتين
لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة
علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر
او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء
نزلت وبمثله ان اول كلامه مشتمل على العرض والتغيير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة
السليمة ولان علياً ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم
يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية
والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس
رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه
وهو الذي تكلم فيه اولاً وامر ابا الاسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة
الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فكان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد
اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتقشف في المآكل والملابس ولم يلتفت
الى الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثاً الثالث الكرم وقد اشتهر عنه انه يؤثر المحاويج والمساكين
على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق وهو في الصلاة بخاتمه ونزل في شأنه ما نزل اعلاماً
وتصدق وانفاقه في ليالي صيامه المذكور في سورة هل اتى ويطعمون الطعام على حبه

وتمامه

مسكيناً على أسير السبع البع الشجاع وثوابت مكافحة الحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية
حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر وغيره
الخامس حسن خلقه حتى نسب الى الدعابة وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان السادس
وفور قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع حسبه ونسبه
من الرسول نسباً ومصاهرة وهو عين صفي وعباس ليس كذلك لانه عم النبي صلى الله عليه وسلم لكن كان
اخا عبد الله من الاب فقط وابو طالب اخاه من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء
العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة مما ورد في تم اولاد اولاده
ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى ان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان
معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا مع ان الاشهر في صحته ان معروفا كان صبيا نصرانيا
فاسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف
ولكنه كان يستفيض من روحانيته جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الكمالات في
علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية بمعنى
من جعل اكثر ثوابا فالافضلية التي نحن بصددها اي كثرة الثواب والكرامة عند الله وكل ما نحن فيه اي كثرة
الطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما قدمه في تقوية الدين مما هو معلوم لكل
احد ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن
عبيد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في
الجهاد واعلاء دين الله حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم
واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل
وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في العمليات بل هي مسئلة علمية
يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على
منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص
بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان
لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن
كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع امامة الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب

طبقنا ثم

علينا

الاخيار

كان

الاحكام

بانه

اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد
الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه
اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن
بيان مشاركة غيره فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل
الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة
شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا **المقصد السادس**
في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعها قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الشيع الشافعي صورة
درس بحضرة احد الفقهاء والعمل نقوا على ذلك ما قضيا بقضية العقل وجوزه الاكثرون وقالوا
فعل المفضول ربما كان ومعدي وما هو وصول لله كما في الحال المذكور مستقبح واما في غير كما يشمله صورة
فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة
القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل
اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان
العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب **المقصد السابع**
انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع
من كتابه كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا
معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من
الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها
قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن
احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن
آذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من تامل
سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه
شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اي معرفة حالهم عن
الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات

وعمله

انقاده

مثل

الزعامة السادة

مع التوقف عنهما فان صح انهما اراد التوقف عليهما واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة
انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة جمل والمعتزلة مع وقوعها منهم من سكت عن
الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا باس به اذ
قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا
انا لا نعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا وان حسنت الا السكوت الى العسكر
بوقوعها والعمروية من اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة
الفريقين قال الواصلية الجميع بفاسقة بعينها لم نعلمها اما العمروية فلانهم يرون تفسيق الجميع من الفريقين
واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا نعلم على التعيين منهما والذي عليه الجمهور من الامة
ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا علي لانهما امامان فحرم عليهم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي
ابي بكر الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من
اصحابنا خاتمة للمقصد الرابع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون
والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا
وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان الغرض
يحصل بذلك واخطا كل طائفة انه لم يوجب الاقدام الكل بتركه وعند تمام الفروع وعند المعتزلة
من الاصول قال بعض الروافض انه لا يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام و
استنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عدا الامامية الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه
شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما لا يكون حسنة ويجب عقلا
وقال ابو هاشم ان نفس الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه الا
بذلك وجب والا فلا والذي عليه وجوبه عند الاجماع فان القائل بالتوقف قال الوجوب ما كسانه
الامام فهذا يتوقف الكل على وجوبه في الجملة وللكتاب كقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب وايضا علم بوقوعه من غير
على استنابة الامام عند اجماعه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بلا استنابة واذن الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا
على جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما يامر به معروف وانما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي والمنهي شرط اخيرها ان يظن انه

لا يصير موجبا للضرر والا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يترجح اظهار شعار
الاسلام فيجوز بل فيه اما الافضى حصول المقصود بلا اثارة فتنة وبانهما على التجسس والتفتيش
عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة في الذين آمنوا فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس
سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله
عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات
فليستر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان
لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى
برسول الله واصحابه الصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة
على نبيه محمد وآله اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين تذييل للكتاب في ذكر الفرق التي
اشار اليها الرسول عليه السلام بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة
وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون
عند وفاة النبي صلى الله عليه على عقيدة واحدة وطريقة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق
ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم
منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي صلعم في مرض موته
ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قد غلبه
الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال عم قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم
بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه وكاختلافهم
في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تع وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية الا الآن
وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي صلى الله عليه وسلم كما مر وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال
كيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
عصموا مني دماءهم واموالهم فقال ابو بكر الصديق قال الا بحقها ومن حقها الحق اقامة الصلوة وايتاء

الركوع ولو تخلفوا منعولى بعا الاعما آذوه الى النبي صلى الله عليه وسلم لما الهم عليهم اختلافهم بعد
ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في
قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفروعية
كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع ودية الاسنان الى غير ذلك من الاحكام
وكان الخلاف بينهم وبين مخالفيهم الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان
الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ثم لم يزل
الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة
واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال
اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا
جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجون الكبائر ويقولون
لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن
وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى
اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له منزلة بين المنزلتين قال لان المؤمن اسم مدح والفاسق
لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا ولا كافرا ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير
فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير
لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو و
اصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها
فانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق
بان ينسب اليه من نافيه ويرد عليهم كما يصح نسبته اليه يصح نسبته الى النافي ايضا اذا بالغ في نفيه لانه
ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما انتهوا وانه من اثبات خالقين اولى في قولهم بان الاله خالق شيئا ام اكثر
هم المشاركون لهم في تلك الصفات المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله ويسندون العبد الى
الله دون الله سبحانه ويرده قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر والخصومة

للقايل ... الامور كلها الى الله تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه تعالى قادر على ما الامر الى الله مكروه والمعتزلة
لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة وقالوا
يجب على الله ما هو الاصلح للعباد ويجب ثواب المطيع وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات
الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي
المعتزلة جميعا بان العلم بصنع الله لا يشاركه فيه قادر ولا صفة ونفي الصفات الزائدة على
الذات وبان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار
وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب
الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا الواصلية اصحاب
ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرع اصحابه في هذه المسألة
بعدما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ارجاع جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا
بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم و
قالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرتهم وبامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين
المنزلتين على ما فصلناه وذهبوا الى ان الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه
وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا و
طلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج
والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمروية مثلهم مثل الواصلية الا انهم فسقوا الفريقين في قصة
عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل
بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليهم بتعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن حمدان
العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا
بفناء مقدورات الله تعالى وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار يفنيان وقالوا
ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين في الآخرة
وان اهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم وسكون يجتمع في ذلك السكون اللذات
لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسألة حدوث
العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها قال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي الى
آخر بل تصير الى سكون وتوهم ان ما الزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمي المعتزلة ...

جهمي الآخرة وقيل انه قدري الاول جهمي الآخر وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلاً الى جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا انه مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا ان بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا تصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه شيئاً وخلقه للشيء مغاير له وكل النعيم بل الحق عندهم قول الافي محل اعني كلمة كن تعالى عن ذلك وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض من اولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون لا يرتكبون شيئاً من المعاصي والحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة من اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابرهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب او عقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية ما ينزهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريداً لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريداً لفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن آلتها وقد اخذ النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروايح وغيرها كما هو مذهب هشام بن الحكم فانه يحكم بان الاعراض اجسام لطيفة بان الاجسام اعراض وقالوا الجواهر مؤلفة من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها وقالوا ان الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وانساناً وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدماً على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض فالتقدم والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لاتوا بمثله ان

بل ما فوقه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوت النص من النبي على علي وكتمه عمر وقالوا من خان فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا او ظلم غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه فان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد الاسكافية اصحاب جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب جعفر بن جعفر بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم بان فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس وان الاجماع من الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد وقالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يجوز ان يحصل متولداً في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالماً لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال لو عذبه لكان الطفل بالغاً عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلاً المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الهاً كاذباً ظالماً تعالى الله عما قالوا علواً كبيراً وجوز ان يقع فعل من فاعل تولداً لا مباشرة قال والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظماً وبلاغة كما قال النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال من لابس السلطان كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضاً الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يبالغ في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلاً ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل وقالوا لا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم و

وكل ابدا الى الف سنتهم وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اى مع لا يدل على كونه تعالى خالقا لها
ولا يصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر
وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يديه وقالوا لا دلالة فى
القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل ولهم فى ذلك غرض هو
الطعن فى امامة ابى بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى فى كل طرف طائفة على خلافه
والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة فى وجودهما الآن ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا
ومن افسد صلوة فى آخرها وقد افتتحها اولا فاول صلوته معصية منهى عنها مع كونه مأمورا بالصلوة
الصالحية اصحاب الصالحى ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر
بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارى حيا
وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الخابطية هو احمد بن خابط بسبب انتمائه الى النظام وهو من اصحاب
النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة
وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله
ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه فى النار وانما سمى المسيح لانه درع الاجسام و
احدثها قال الآمدى وهؤلاء كفار مشركون الحدثية هو فضل الحدثى ومذهبهم مذهب الخابطية
~~واحمد بن خابط بسبب انتمائه الى النظام وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله ومحدث~~
~~المسيح والمسيح هو الذى يحاسب الناس~~ الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا
ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ
عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم فى دار النعيم التى ابتداهم فيها وعصاه بعض فى
الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار واطاعه بعض فى البعض دون البعض فاخرجهم
الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات
وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر
كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان فى الدنيا فى صورة
بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ المعمرية هو معمر بن عباد السلمى قالوا
لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما
اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عنده من الاعراض فكيف

يقول انه من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزمانى والله سبحانه ليس بزمانى
بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة فى حقيقة الانسان الثمامية هو ثمامة بن اشرس
النميرى كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها
الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى
الله لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود و
النصارى والمجوس والزنادقة يصيرون فى الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال
والاستطاعة سلامة الآلة وهى قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور وكأنهم ارادوا
الفلاسفة والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث و
العالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا ما تقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمهم قدم العالم وكان ثمامة
فى زمان المأمون وله عنده منزلة الخياطية اصحاب ابى الحسين بن ابى عمرو الخياط قالوا
بالقدر اى اسناد الفعل الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اى ثابتا فى حال العدم وجوهرا وعرضا
اى الذوات الثابتة متصفة بصفات الاجناس حال العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره
ومعنى كونه مريدا لفعل نفسه انه خالق لها وفى افعال العباد الآمر بها وكونه سميعا بصيرا
معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته وغيره معناه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر
الجاحظ كان من فضلاء البلغاء فى ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من
مقالاتهم بعباراته اللطيفة البليغة قالوا المعارف كلها ضرورية والارادة فى الشاهد اى فى الواحد
منا انما هى اى الارادة لفعله علم السهو اى كونه عالما غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هى الميل
اى ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة
الطبيعيون ويمتنع انعدام الجوهر وانما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل فى الهيولى
والنار تجذب اهلها اليها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر فعل العبد والقرآن جسد ينقلب
تارة رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبى كان من معتزلة بغداد وتلميذ
الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته قالوا فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل
مريد لافعال غيره اريد انه امر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية
الجبائية هو ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب
حادثة لا فى محل والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا فى محل عند ارادة

استغنا العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم من فعل الكلام
فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الآخرة والعبد فاعل لفعله ومرتكب الكبيرة
لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلف اي
للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له
والانبياء معصومون وسائر ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان الله
عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به
ويجوز الايلام للعوض البهشمية ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب
بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن قبيح مع الاصرار على غيره عالما بقبحه ويلزمه
ان لا يصح اسلام الكافر مع اصراره على ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا تصح توبة الكاذب
عن الكذب بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب ولا تعلق علم واحد بمعلومين
على التفصيل وللاحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا ازلية ولا حادثة وقال الاول هو الناقص لاحقا صحيح
لكون الشيء حادثا لا لانه ليس قبل عاد ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس متعلق علم اجمالا الاسلم الى الفرقة
الثانية من كبار الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول
الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم
يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم
ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن
سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المداين وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية
يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه
تشعبت اصناف الغلاة وقال ابن سبا انه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة
علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض فيملؤها عدلا
وهؤلاء يقولون عند الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو كامل بكفر
الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان
الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى اخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص امامة
البيانية قال بيان بن سمعان التميمي الله على صورة انسان ويهلك كله
الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابي هاشم ثم في بيان المغيرية

المغيرية

قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع
الحكمة ولما اراد ان يخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله سبح اسم ربك
الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران
احدهما مظلم والاخر حلو نير ثم اطلع في البحر فابصر فيه ظله فانتزع اي انتزع بعضا من ظله فجعل
وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله غيري ثم خلق
الخلق من البحرين فالكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا و
الناس ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض فابين ان يحملنها واشفقن
منها وحملها الانسان وهو ابو بكر بامر عمر حين ضمن له ان يعينه بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له
وقوله تعالى كمثل الشيطان الاية نزلت في ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون ان الامام المنتظر هو
زكريا كما كان هو قائلا به الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى
انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم
بجبل اصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها
المنصورية هو ابو منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرا
منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور
وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني
ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا
سحاب مركوم وكان قبل دعواه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقال الرسل لا تنقطع ابدا
والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد اي رجل امرنا ببغضه وهو خصم اي ضد
الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فالفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم
والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم ارتفع عنه التكليف
والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي عزا نفسه
الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرا منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر
لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا
على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة الهة والحسنان ابنا الله

هو اكبر من رابعهم يرفع درجات المومنين ويدعى ماذونا باخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومخاطبهم ومكالبهم ليعلم (؟) الدين
ولكن لم يوذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصايد
حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب
الى الداعي الماذون ليأخذ عليه العهود قال الامدي وانما سموا اهل هذا مكلبا لان مثله مثل
الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم و
المومن سابعهم اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهد وامن واتقى ودخل في ذمة الامام و
حزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذي ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب
السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالباطنية اذ تتبع طائفة منهم بابل
الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابل او [illegible] تسميهم المخالفين
لهم حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتسا
زعيمهم الى محمد بن اسمعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس
راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجوه يعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا
فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم
واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء
منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون
القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب التفرس وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل
للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في
بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه من
زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها
وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول
ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما
دون الاخر ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا
وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين لا غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ولا يطولون
الجواب عنهم ليتعلق قلب من اصابهم بهم ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه فدرهم سنة الله

بانبواهم

باخذ

باخذ المواثيق والعهود وهو مستند الموحدة (؟) لقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل احد
ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حواله على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور
التعبدية والتشكيكية الى القائه اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد غيره حتى يترقى من رتبة
وينهى الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه
اليه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات يذعن لها المدعو وتكون موجبة لقبول ما يلقى اليه من الباطل ثم الخلع والطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية
وحينئذ اي حين انسلخ المدعو الى ذلك يأخذون في الاباحة والحث على استعمال اللذات وتأويل الشرائع
كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذي هو
الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الرسول بدليل قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام
عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من اهله من غير قصد منه والغسل تجديد العهد و
الزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة
هو علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة
السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك
من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا عاجز ولا قادر
وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه
والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات
وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع
النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه واحتاجت الى الحركة من
النقصان الى الكمال ولا تتم الحركة الا بالتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير
النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات
من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية
عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة
كلية تكون مصدرا للكائنات وجب ان تكون العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو
الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى
الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان
تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي

وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر محمد بن الحسن
الصباح جدد الدعوة على انه الحجة التي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه
ما تعلمه في الافتقار الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب
المتقدمة لئلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يبالوا واستهانوا بالنواميس الدينية والامور
الشرعية وحصنوا الحصون وكثر شوكاتهم وخافت الملوك شرهم فاظهروا اسقاط التكاليف
واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجم ان لا ضابطة دينية ولا وازع شرعي يعودون الا الى السلطان
واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي بن زين العابدين فثلث فرق
الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر
قالوا بالنص من النبي ع الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء
بعلي بعد النبي ع والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم
شجاع فهو امام كامل واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي الذي
قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهبت طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن
علي بن الحسين صاحب طالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات
وذهبت طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا
الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهبت الطائفة الثالثة واليه
قبله السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين
من خيار المسلمين ويصح امامة المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان
اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة
والزبير وعائشة البترية هم البتري الثومي وافق السليمانية الا انهم توقفوا
في عثمان وهؤلاء والذين قبلهم واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي
الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة الامامية فقالوا بالنص الجلي على
امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص
عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي
وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر وهكذا
في كل من المراتب التي بعده عن الصادق اختلافات اوردها الامام في المحصل وكانت الامامية

أولا

على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية
او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما وردت به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون
الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها
حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملحقة بالفرق الضالة الخوارج العالية سبع فرق كبار الفرق
الاسلامية الخوارج وهم سبع المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين
وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم
صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب
من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم
لم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب
الكبيرة البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم
بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص
عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حكم فهو مغفور وقيل
لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية
حاضرا او غائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ
صاحبه بما قال او فعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا
القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي
بالتحكيم وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على
ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي نزل فيه ومن الناس من يشري نفسه
ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد
بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا
وكفروا الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا
بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية
في القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور
في القرآن ولا حد للقذف على النساء اي القاذف الا ان الآية مختصة بقاذف المحصن واطفال
المشركين في النار مع ابائهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر

لا يحد لان المذكور في القرآن موصوف
الذين وهي للذكور بحال الأكثري
واسقطوا حد قذف المحصنين من
الرجال دون النساء اي المقذوف
المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه
وان كانت امرأة حد

النجدات منسوبة الى نجدة بن عامر النخعي ومنهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع
وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل
القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم
فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم واختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران
احدهما معرفة الله ورسله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء
به الرسول جملة فهذا لا يعذر الجاهل به والثاني ما سوى ذلك فالجاهل به معذور فهؤلاء منهم
سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة
فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا راوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة
في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية الصفرية اصحاب
زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي
اسقاط الرجم فانهم لا يسقطونه وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار
وفي التقية في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى
صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف وما لا حد فيه لعظمه كترك
الصلوة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزويج المومنة الى المعتزلة ولما [illegible] منهم من
الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية الاباضية نسبوا الى عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا
من اهل القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال
عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم
عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل
وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة
وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول
بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اي ترددوا في انه يجوز او لا وكفروا عليا واكثر
الصحابة وافترقوا فرقا اربعا الاولى الحفصية هم ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية
ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول
او جنة او نار او بارتكاب كبيرة كافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا
على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك

يترك

نبي بعده محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك
كبيرة كان او صغيرة الثالثة الحارثية اي الحارث بن الاباضي خالفوا الاباضية في القدر
اي كون افعال العباد مخلوقة لله وكون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها
الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هم عجرد وهم احد
السبعة من فرق الخوارج زادوا على النجدات انهم وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل
اي يجب ان يتبرؤا عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ وقالوا
اطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هم ميمون بن عمران قالوا بالقدر
اي اسناد الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير والشر
لا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا اطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم انهم جوزوا نكاح البنات
بنات الاولاد والاخوة والاخوات وانكروا سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان
يكون قصة العشق قرآنا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هم حمزة بن ادرك
وافقوهم اي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم
الشعيبية هم شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة الحازمية
هم حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه
كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران واضافوا القدر خيره
وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية هم على
مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة
اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد
الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة
المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع [illegible] مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم
قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله التاسعة
الصلتية هم عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم و
استجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله لانه ليس لهم اسلام حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروي عن
بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى
الاسلام فيقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هم ثعلبة بن عامر

قالوا بولاية الاطفال صغاراً كانوا او كباراً حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم
ايضاً ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد
اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اى الثعالبة اربع فرق الاخنسية اصحاب
اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بانهم توقفوا فيمن هو فى دار التقية من اهل
القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم
والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزوج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة فى زكوة
العبيد اى اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة
الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلى قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله
فان من علم انه مطلع على سره وعلانيته ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة
وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله وقالوا بموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة
وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التى هم فيها اذ هى غير موثوق بدوامها
فكذا الحكم فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا فى تلك الحالة والثناء واذا كان كافرا
فاذا فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر وهذه الاربع بضمها الى السابقة تصير عشر
وتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق واخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المعدود لا يعد
مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع عد فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع
فيكون العدد تسعة عشر واذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق
كلها اثنين وعشرين واعتبار احد الاربعين دون الاخرى تحكم محض الفرقة الرابعة من كبار فرق
الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد
من ارجاه اى اخره ومنه ارجه واخاه اى امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغى ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس
اليونسية هو يونس النميرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع والمحبة بالقلب فمن اجتمعت
فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصى ولا يعاقب عليها وكان
ابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع كما دل عليه قوله ابى واستكبر وكان من
الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكتئب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل
شيئا غيره اى غير ذاته وكذا باقى صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد فى الحديث

باب الله خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا الايمان هو المعرفة
بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو الايمان لا يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال
مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمداً ولا ادرى اهو الذى
بالمدينة او غيره وحرم الخنزير ولا ادرى اهذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات
مؤمن ومقصوده بما ذكره ان هذه الامور ليست داخلة فى حقيقة الايمان ولا اشتبه فى ان عاقلا
لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اى القول بما ذهب اليه عن ابى حنيفة ويعده من المرجئة وهو افتراء
عليه قصد به غسان ترويج مذهبه لموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدى ومع هذا فاصحاب المقالات
قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة فى الصدر الاول كانوا
يلقبون من خالفهم فى القدر مرجئا او لانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به
الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه
الثوبانية اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله
وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله واما ما جاز فى العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان
واخروا العمل كله عن الايمان ومن وافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان
الدمشقى وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشى وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تعالى لو
عفا فى القيمة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله
ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار وانفرد غيلان اى غيلان من بينهم بالقدر اى فقد جمع بين
الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد والخروج من ظن انه قال يجوز ان
لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب ابى معاذ التومنى قالوا الايمان هو المعرفة و
التصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا
اى بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق
ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه ما جاء به النبى ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا
او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطم بل لانه دليل التكذيب وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى
وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه هى المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه
اى الى الارجاء القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار الفرق
الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة فى خلق

البرغوثية / الزعفرانية / المستدركة

الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وهم وافقوا المعتزلة في نفي الصفات الوجودية
وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث
الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب فباي شيء كان فهو جسم الثانية
الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر الثالثة
المستدركة استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكن وافقنا
السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه واولناه بما هذه الصورة
اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو
مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال المخالفين كلها كاذبة حتى قولهم لا اله الا الله
فانه كذب ايضا الفرقة السادسة من كبار الفرق الجبرية والجبرية اسناد فعل العبد الى الله وهم
... والجبرية متوسطة اي خالصة في القول بالجبر المحض ومتوسطة
بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية
فالخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة
ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث
لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو اثبت القدرة
بالحيوة كما ذكره الآمدي لكان اولى لا حجتها لا يثبت لغير الله قدرته والجنة والنار تفنيان بعد دخول
اهلهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة
بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه
بالحادثات ثم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم
مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية و[illegible] المغيرية وغيرهم كما تعلمه من مذاهبهم
القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر و
كهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحم والدم وله الاعضاء والجوارح
ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى
قيل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراء ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب
ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وقيل الفقه نسبة الى حنيفة (?) وحده و
الدين دين محمد بن كرام واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى العباد (?) وبيان العوام (?)

ق الجبرية / ق المشبهة / مشبهة الشيعة / مشبهة الحشوية / مشبهة الكرامية

فاقتصرنا على ما قاله رحمهم واستوى الله على العرش من جهة العلو ومماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه
الحركة والنزول واختلفوا اي ملا له العرش ام لا يملؤه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس على العرش بل
هو محاذ للعرش ثم اختلف اي بعيد متناه او غير متناه ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا
هل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا اي ليس متناهيا بل هو غير متناه
في جميع الجهات ثم قالوا يجوز ان تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر على الحوادث الحالة فيه
دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة
والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة
والعصمة وصاحبهما اي صاحب تلك الصفة رسول الله بسبب اتصافه بهما من غير ارسال ويجب
على الله ارساله لا غير ولا يجوز ارسال غير الرسول وهو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل
مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه
لا يتصور عزله عن كونه وليس من الحكمة رسول واحد اي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول
واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على
وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الذر
في الازل بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذرية حين قال تعالى الست بربكم وهو باق
في الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستواء الجميع
في ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة فهذه هي الفرق الضالة الاثنتان
قال فيهم رسول الله كلها في النار فنعوذ بالله ان يعبد الله على حرف واما الفرقة
الناجية المستثناة الذين قال النبي فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة
والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا
على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود البارئ خلافا للباطنية
حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا حال ولا سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا
للمعمرية القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الكمال خلافا
لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للخطابية
حيث ... لا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم به حادث خلافا للكرامية
ليس في حيز وجهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات

النقص جلالا لما يجوز عليه كما تعلم عز في الملوك ميس الآخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله
كان وما لم يشاء لم يكن لا احتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب
فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وليس
متبعضا ولا لاحد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق
وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة
فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل
بالمعجزات حق من ادم الى محمد واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل بدر من اهل
الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم
عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب لا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما
فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه عليه الصلوة
والسلام به ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها
فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر والا [illegible] وا الا فان كان
اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف واما غيره من القايلين مبتدع
غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف وخارج عن فننا هذا قال المصنف ولكن من الكلام
من المواقف ونسال الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن
الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن
طغيان وما لا يخلو عنه الانسان من السهو والنسيان ان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور
الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته
وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضا عن الاطناب الممل والايجاز المخل وتنبيه في بعض
المواضع الى ما ينقض على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة
نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه جواد
موفق ومعين تم كتابته يوم
الاحد سادس عشر شهر [illegible]
وثلثين وثمانمائة في مدرسة
خانه [illegible] حسين [illegible]